新民說

余英时文集

第七卷

文化評論與中國情懷（上）

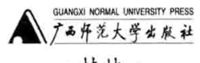
广西师范大学出版社
GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

余英时文集 第七卷

文化評論與中國情懷（上）

余英时 著
沈志佳 编

Wenhua Pinglun yu Zhongguo Qinghuai (Shang)



·桂林·

责任编辑：汤文辉　李　琳　邓　宇
封面设计：刘　凛
版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

文化评论与中国情怀．上 / 余英时著；沈志佳编．
2 版．—桂林：广西师范大学出版社，2014.6
（余英时文集；7）
ISBN 978-7-5495-5394-5

Ⅰ．①文…　Ⅱ．①余…②沈…　Ⅲ．①文化学—研究
Ⅳ．①G0

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 083034 号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市中华路 22 号　邮政编码：541001
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：何林夏
全国新华书店经销
湛江南华印务有限公司印刷
（广东省湛江市霞山区绿塘路 61 号　邮政编码：524002）
开本：880 mm ×1 240 mm　1/32
印张：12　　　　字数：300 千字
2014 年 6 月第 2 版　　　2014 年 6 月第 1 次印刷
印数：0 001~4 000 册　　定价：45.00 元

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这“感谢”二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于“理解之同情”的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志

佳一直在收集我最近七年来的新作;她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起,新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我:她对于第十二卷以下已有初步构想,有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广,论题繁多,初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨,以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议,我采取了下面的假定:我承认人类文化大同小异。因为"大同"所以不同文化之间可以相通,不仅在物质层面,而且在精神层面也可以相通。但因为"小异",所以每一文化又各有其特色。文化特色复和文化程度成正比,文化越高,则特色也越显著,目前讨论得很热烈的古代"轴心文明"(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下,我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在,不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住,因此我在思想之外,还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论,而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通,因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物,而必然在历史流程中逐步演变,因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说,我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代,如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到,我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说,如多数现代的中国学人一样,我的文化关怀是:在西方文化的挑战下,中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化,然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地,即"一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。我深信文化之"大同",因此对五四倡导的"科学"和"民主"两大普世价值始终抱着坦然接受的态度,至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将"科学"推至"科学主义"(scientism)的极

端,另一方面又将清末以来"尊西人若帝天,视西籍若神圣"(邓实[1877–1951]语)的态度发展到顶峰,则是我完全不能同意的。所以追溯到最后,我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色,除了历史求真之外,同时也希望脱出上述两种偏颇,而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀,我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业,即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色,我有时也必须引西方文化为参照系,因为文化特色只有在互相比较中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机,我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者,我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作,但其中也有一些基本预设(assumptions)、中心观念和价值关怀,可以把一部分散篇文字有机地联系起来,包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻,当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著,分门别类,重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》,先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文,但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代,下迄近一二年;在这半个世纪中,我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文,它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改,在事实上都是不可能的,我只好让旧作新刊,以存其真。王国维云:"人生过处唯存悔,知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受,我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》,在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段:第一是"上世史,自黄帝以迄秦之一统,是为'中国之中国'";第二是"中世史,自秦一统后至清代乾隆之末年,是为'亚洲之中国'";第三是"近世史,自乾隆末年以至于今日,是为'世界之中国'"。很明显的,通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究,他已

接受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作,和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的"中国之中国"、"亚洲之中国"和"世界之中国"三个基本概念而言,他确实拓开了中国史研究的眼界,其贡献是很大的,但就其所援引的"上世史"、"中世史"和"近世史"的分期而言,他却在无意中把"西方中心论"带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流,使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型,中国史直到清末都未脱出"中古史时代",几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认:"直至最近,中国无论在何方面,皆尚在中古时代。"(见第二编第一章)但是我自始即不能接受"西方中心论"这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后,我越来越不能相信西方是"典型",必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异,不能简单地化约为"中古"与"近代"之别。在中国史研究中,参照其他异质文化(如西方)的历史经验,这是极其健康的开放态度,可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成"削足适履"式的比附,因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则,应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著,虽然写作的时间有迟有早,大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投

入中国史的专业,但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式,更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统,使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时,对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值,如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等,我也抱着肯定的态度。这些价值,当时也被公认为普世性的,1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识,我在 1950 年至 1955 年这几年间,曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的"少作"便是在这一心态下写成的。

这些"少作"只是我早年学习的纪录,久已置于高阁。但 1983 年,在台北友人一再鼓励之下,我觉得盛情难却,曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》,我本来是很犹豫的。但是她认为这些"少作"毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段,从《文集》编辑的角度说,仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行,我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则,曾作了一些必要的处理,基本上仍是尊重原作的,仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值,我至今仍然深信不疑。这也是我让这些"少作"再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目　录

第七卷　文化评论与中国情怀(上)

到思维之路

文明论衡

文化评论

《文化评论与中国情怀》自序

本书选收了我近年来讨论文化和思想问题的一部分文字。这些文字先后发表在台北和香港的报刊上，特别是《中国时报》、《联合报》、《当代》和《明报月刊》。趁这次汇集成书的机会，我对其中几篇略作了一些增删，但基本论旨并无改变。我很感谢各报刊的主编朋友们，如果不是他们的热心督促，这些文字是不可能写成的。

本书定名为《文化评论与中国情怀》，这一点也许应该略加说明。1985年6月，董桥先生为《明报月刊》计划了一个"中国的情怀"专页，坚邀我参加一份，因此我便写了那篇《常侨居是山，不忍见耳》，此文现收入本书之中。但是全书涉及"中国情怀"的仅此一篇，为什么这四个字竟成为书名的一部分呢？这是因为本书所收的文化评论的文字都是在"中国情怀"之下写成的。我可以毫不迟疑地说，如果不是由于我的"中国情怀"在暗中作祟，这部书是不可能产生的。从前人都说，陶渊明的诗中，篇篇有酒，我这部集子中则篇篇都有"中国情怀"。

所谓"中国情怀"其实便是一种中国文化的情结。此情古人早已有之。李陵《答苏武书》所谓"远托异国，昔人所悲；望风怀想，能不依依"便已道出此中症结。李书虽伪，其情则绝不能伪。像我这样早年

受中国文化陶冶的人,是不可能完全忘情于中国的。但是这只是文化上不能忘情,与现实政治之间并无必然的关系。本书所收文字中虽间有关涉政治的部分,然而其基本立场仍是文化的。文化包含了政治,同时也超越现实政治,这是本书的一个中心论点。

我是在1950年离开中国大陆来到香港的,然后再移居到美国,以现实生活而言,我不但早已与大陆脱了节,而且和台湾更是向无渊源。70年代以后,我在学术思想上开始和台湾发生了较为密切的联系,但是我在台湾的访问从来没有超过两个月。从文化观点说,大陆、台湾、香港在我心中都是中国的一部分。如果说我的学术工作和台湾、香港关系较深,而和大陆的距离较远,那完全是由于政治现实造成的,在过去三四十年间,我的"中国情怀"只有去台湾和香港两地才有自由表达的机会。今天的情况已大有不同,"远托异国"的人也可以和大陆的学术文化界发生有实质意义的交流。这当然更增强了我们关于文化可以超越政治的信念。但是最后我愿意强调一点:本书各篇文字都是以整个文化中国为对象,而我个人所关怀的也从来便是整体中国文化的前景。因政治现实而产生的地域界线在本书中是不存在的。

余英时

1988年10月10日于普林斯顿

尝侨居是山，不忍见耳

——谈我的"中国情怀"

《明报月刊》要出关于"中国的情怀"专页，承编者雅意，让我参加一份。我很喜欢"中国的情怀"这个动人的名称。但是什么是"中国的情怀"呢？仔细一想却不好回答，因为这不是可以通过形式化、概念化的途径来解决的知识性的问题。怀疑主义的哲学家甚至还可以问：究竟有没有"中国的情怀"呢？"中国的情怀"和其他各国的情怀到底有什么根本的差别呢？我不想这样"煮鹤焚琴"地煞风景。我的直觉告诉我，"中国的情怀"确实是存在的——它存在于每一个受过中国文化熏陶的人的身上。但是这种"情怀"在每一个中国人的身上却有不同的表现，因此又是无从"一言以蔽之"的。"情怀"是属于整体感受方面的事，这也许便是佛经上所说的"如人饮水，冷暖自知"吧！

屈指算来，我住在美国的时间早已超过住在中国的时间，而且照现在流行的说法，我也只能自称"美籍华裔"。但是惭愧得很，从下意识到显意识，我至今还觉得自己是"中国人"。后来我逐渐明白了：原来"中国人"自始即是一个文化概念，不是政治概念。而我的"文化认同"始终是中国，不是西方，虽然我对西方文化优美的一面也十分欣赏。

1978年10月,我第一次回到中国大陆,离出国的时间已整整29年了。从东京飞北京那几个小时,心情真是有说不出的激动。那正是我的"中国的情怀"全部流露的时刻。但是飞机降落在北京西郊,萦回在我脑际的却是丁令威化鹤归来的神话,那时我才真正体味到"城郭如故人民非"的意思了。我们是代表美国官方的学术访问团体,接待我们的当然也是中国官方的学术界。接待的热情和诚恳是令人感动的,可以说做到了"有求必应"的地步。但是既属官方交往,"官腔官话"彼此都是无法避免的。这种情况对我来说,却真感到有些"难以为怀"了。后来承接待人员的好意,让我有充分的机会和家人亲友相聚,听到了无数惊心动魄的故事,当然也更加深了化鹤归来的感受。

这次我们的代表团在中国先后旅行了整整一个月。我们的任务是访问汉代遗迹,所以足迹所至大致以"秦时明月汉时关"为主,在洛阳、西安、兰州、敦煌、昆明、成都等地各停留了两三天。在旅途中,我特别察觉到我自己的心情与同行的美国朋友迥然不同。他们所全神贯注的是怎样通过这次访问来改进他们的专题研究:或证实或修正他们已有的"工作假设"。中国对于他们只是一个客观研究的对象。我虽然也有此客观的一面,但是我的心情主要是一个千载后的子孙来凭吊祖先所踏过的足迹。从西安到敦煌这一段火车行程尤其使我神游于千载之上,时时体念到汉唐时代的祖先怎样开拓了这样一个规模宏大的国家,创造了这样一个绵延不绝的文化。我的心情不但与美国同行者完全不同,甚至和伴随我们的中国朋友也截然异趣。这是因为他们的历史意识已相当彻底地政治化了。他们透视中国史所运用的一些概念范畴,如"奴隶"、"封建"、"阶级斗争"等,对我而言是非常陌生的。例如在西安霍去病墓前,我们看到著名的"马踏匈奴"的西汉石雕,但是这个石雕的正式名称却变成了"马踏匈奴奴隶

主”。我们再三地端详，始终无法看出马足下那个模糊不清的匈奴具有何种社会身份。这个标签也许和大陆的“民族政策”有关，自有其不得已的苦衷。但是这毕竟是歪曲历史来迁就政治现实。“马踏匈奴奴隶主”是一个微不足道的小例子，但观微却可以知著。

二十年前我曾研究过汉代的中外经济交通，河西走廊正是我的研究重点之一。但当年只是纸上谈兵，对这条“丝路”并没有亲切的认识。这次从西安经兰州去敦煌才使我了解祖先创业的艰难。这是程伊川所谓的“真知”。在兰州至敦煌的途中，我有《河西走廊口占》一诗。诗曰：

昨发长安驿，车行逼远荒。两山初染白，一水激流黄。
开塞思炎漠，营边想盛唐。时平人访古，明日到敦煌。

诗不足道，但可从其中看出一点我的“中国情怀”。

从敦煌回来，要在清晨三时左右乘汽车赶到柳原。残月在天，在横跨戈壁的途上先后遇到多起骆驼车向敦煌的方向进行，也许是赶早市的村民吧。我当时不禁想到：这岂不是两千年前此地中国人的生活写照吗？除了我们乘的汽车，两千年来的敦煌究竟还有些什么别的变化呢？至少以这个地区而言，汉代的敦煌是比今天要繁荣热闹得多了。我的“中国情怀”禁不住又发作了，这也有诗为证：

一弯残月渡流沙，访古归来兴倍赊。
留得乡音皤却鬓，不知何处是吾家。

限于访问团的性质，我们的行程基本上不包括我少年时代所熟悉的江南。其中虽预计在南京停留一天，访问紫金山的天文台，但又

因班机延误而临时取消了。以我们的学术任务而言,此行可谓了无遗憾,即以开阔眼界而言,此行也收获至丰。但是失去重到江南的唯一机会,对我个人而言,则实不胜其惆怅。所以在离开北京的前夕,我曾写下这样几句诗:

> 凤泊鸾飘廿九霜,如何未老便还乡。
> 此行看遍边关月,不见江南总断肠。

这显然又是我的"中国情怀"在那里作祟了。

尽管29年后化鹤归来,发现"城郭如故人民非",我的"中国情怀"不但未曾稍减,似乎反而与日俱增。正因如此,我才不能忘情于故国,而往往要以世外闲人的身份,与人话国事,说些于己无益而又极讨人嫌的废话。我曾屡次自戒,而终不能绝。周亮工《因树屋书影》卷二记载了他的朋友所说的一段佛经上的故事。这个故事说:

> 昔有鹦鹉飞集他山……山中大火,鹦鹉遥见,入水濡羽,飞而洒之。天神言:"汝虽有志意,何足云也?"对曰:"尝侨居是山,不忍见耳!"天神嘉感,即为灭火。

周亮工的朋友接着发感慨说:

> 余亦鹦鹉翼间水耳,安知不感动天神,为余灭火耶!

这个美丽的故事虽出于印度,但显然已中国化了。"知其不可而为之","明其道不计其功","只问耕耘,不问收获",这些话和上面那个神话在精神上不是完全一致的吗?不过不及神话那样生动感人罢

了。大概“尝侨居是山，不忍见耳”几个字可以说明我在这一方面的“中国情怀”吧！

不但对中国大陆如此，对香港我也一样有“侨居是山，不忍见耳”的情感。最近为文涉及香港的文化问题，责之深也正由于爱之切（见《明报月刊》1985 年 4 月号）。我先后在香港侨居了六七年，何忍见其一旦毁于大火。但在抱有狭义的地方观念的读者看来，便不免要疑心我看不起“香港文化”了。我这只飞集他山的鹦鹉竟因此变成了“能言鹦鹉毒于蛇”的鹦鹉，岂不冤哉！

最近看到我的朋友刘绍铭所写的一篇关于大陆“游学生”文学的文章，其中引了王蒙《相见时难》中的一段话，颇耐人寻味。王蒙说：

> 一个几十年来没有对祖国、对祖国的多难的人民尽过一点义务的“美籍华人”，却有资格来向他提出问题吗？……为有牺牲多壮志，敢教日月换新天！你芝加哥的和纽约的、旧金山和洛杉矶的美籍华人都加在一起，能懂得这两句诗的含义吗？（《明报月刊》1985 年 4 月号，69 页）

这样义正辞严的话，像我这个“美籍华人”读来安能不羞愧欲死。不过羞愧之余，我也发生了一个无法解答的疑问：为什么换了“新天”的今天，忽然产生了这许多“美籍华人”呢？王蒙文中的“美籍华人”显然都是 1949 年以后出现的。1911 年辛亥革命之后，1927 年国民革命以后，甚至 1945 年抗战胜利以后，都没有听说过世界上有所谓“美籍华人”这种奇怪的动物。今晚偶然读到陈援庵先生的《通鉴胡注表微》，看见下面一节文字。姑且抄出来，算作一个不是答案的答案：

> 孟子曰:"三代之得天下也,得其民也,得其民者,得其心也。"恩泽不下于民,而责人民之不爱国,不可得也。去国必有可爱之道,而后能令人爱之,天下有轻去其国,而甘心托庇于他政权之下者矣。《硕鼠》之诗人曰:"逝将去汝,适彼乐国。"何为出此言乎?其故可深长思也。(《民心篇》第十七)

援庵先生的学问是我所敬佩的。他在1959年以80高龄加入了共产党,因此他必然也是大陆的作家如王蒙先生者所推崇的。这是一个难得大家都欣赏的人物,尽管欣赏的角度也许彼此有异。援庵先生既然说"其故可深长思",那就让我们都暂且冷静下来,好好地想一想吧!

到思维之路



《到思维之路》再版自序

这本小书从开始撰写到现在，已整整 30 年了。当时我自己尚在香港新亚书院读书，但同时也在流亡知识分子所办的一个周刊——《自由阵线》——兼任一部分编辑工作。我所负责的是“青年天地”一栏，专门在知识与思想范围之内谈些浅近而有趣的问题。因为对象都是像我自己一样的青年读者，所以这一栏的文字都是些卑之无甚高论的东西。我自己也用艾群的笔名辟了一个专栏，名曰“山外丛谈”，取苏东坡“不识庐山真面目，只缘身在此山中”之意。1950 年代初期的香港是文化的沙漠，一般青年人并不注重思想，而略有思想的又不免被所谓“革命”的狂潮席卷而去，情绪十分高昂，但是完全失去了理性。我当时深受五四以来的自由主义传统的影响，在政治上向往民主，在思想上尊重理性和容忍。“山外丛谈”所谈的大体不出理性和容忍这一主题。后来我和几位朋友合作，成立了一个出版社——高原出版社，主要是出版一些文艺与思想方面的书籍。由于社中朋友们的怂恿，我便在“山外丛谈”中选了几十篇印成这本《到思维之路》。这些浅薄的少作，当然没有什么学术价值可言，不用等到壮年便已自悔孟浪了。所以我后来一直叮咛高原出版社不要重版。

这次在台湾重印则是受到朱一冰先生和黄俊杰先生的再三鼓

励,使我有盛情难却之感。而且我后来想想,无论我自己怎样不满意这些少作,但既已为人所知,终不免有重祸梨枣的一天。与其将来被人盗印,倒不如由我自己整理一番,正式再版。所以在重印之前,我曾抽空校阅了一次,作了一些必要的改动。30 年后重读这些文字,几乎不能相信是出自我的笔下。其中幼稚肤浅之处,自然极多。不过以 30 年后的我回顾 30 年前的我,似乎也不应该用过分严厉的眼光。至少就大体的思想倾向而言,我还觉得这册小书是健康的,不妨推荐给青少年朋友们。今天的我虽然在知识方面增加了不少,但是已失去 30 年前那种胆大妄言的勇气了。

就个人情感方面说,我对于当时写作的流亡岁月则是十分怀念的。30 年前在香港的难民生活已不是今天国内的青年们所能想象的。我们飘零在一个殖民地的社会里,回顾无依,也看不到任何前景,正如杜甫所说的,"我生无根蒂,配尔亦茫茫"。无论是做编辑或是写文章,一大半是为生活所迫,不得已而为之。龚定庵"著书都为稻粱谋"之句正是我们那些流亡知识分子的最好写照。现在回想起来,我们当时唯一的精神凭借只是不相信中国会永远在无理性的状态下存在下去。依我自己当时的想法,写作既是谋生的唯一方式,那就必须利用这一方式来改变现状,至于是否有效则完全不在考虑之内了。我还清楚地记得,当时最使我感动的是读到明末清初周亮工《因树屋书影》中所引的一则佛教故事。这个故事说:

> 昔有鹦鹉飞集他山……山中大火,鹦鹉遥见,入水濡羽,飞而洒之。天神言:"汝虽有志意,何足云也?"对曰:"尝侨居是山,不忍见耳!"天神嘉感,即为灭火。(卷二)

我当时并不敢奢望可以感动天神来灭火,但是我的确觉得自己

是曾经侨居他山的鹦鹉，不能不在故山大火之际尽一点心意。所以50年代初期我在香港所写的一些不成熟的东西都可以看作鹦鹉羽翼上所濡的水点。这册小书自然也不是例外。

我希望今天读者都能从这个角度来看待这些旧作。

余英时

1981年11月5日于美国康州之橘乡

《到思维之路》自序

我们今天所面临的显然是历史上从所未有的一个严重的思想战争的时代！在这个思想战争的大时代里，我们中国竟不幸而成为战火最激烈的一个角落。这几十年来，中国学术界上激荡着形形色色的思潮——西方的，东方的；古老的，新兴的；保守的，激进的……然而更不幸的，这一场思想战争的结果，并不是任何新思想体系的创建，恰恰相反，乃是教条束缚了全中国人民的智慧！

中国思想界面临今天的处境，老实说，五四以来曾在学术界负有领导责任的人们是无法辞其咎的。他们不曾将知识青年引上独立思想的正途，眼看着千千万万热情、纯洁而又求知欲极强烈的青年朋友们被人牵着鼻子，一步步地走向毁灭之路。而新文化运动所带来的一批新知识分子们，也竟连传统士大夫的一点起码气节都保持不住，笔尖儿一味随着统治者的利益方向的变换而转动。文化界的领导者既是这样的软弱无力，我们怎能希望有爱真理甚于生命的知识分子产生呢？至于加速中国青年向左转的步伐的政治因素，更是人人都看得清楚的，用不着我在这里多说。

从表面上看，今天的中国大陆真是一个思潮澎湃的智慧之海，“思想改造”的运动不断地在进行着，每一个人的思想都在“搞通”途

中。我们还有什么思想问题好谈呢？然而当我们揭开了“思想搞通”的面纱，看清了它的庐山真面目时，我们不禁为之愕然了！钱穆先生在他的近著《中国思想史》的自序中说得很明白：“其实彼辈所谓搞通思想者，其骨子里即为反对思想。彼等误认冲突矛盾为思想之本质。果如是，则思想搞通，即成不通……思想真搞通了，即成为无思想，于是将重造冲突，重求搞通。如是则搞通，清算，复清算。永远是一个搞不通与算不清的不了之局。”在我看来，古往今来的一切统治者根本就不需要真的思想，思想在他们的心中只不过是统治工具的一种而已，是和刀剑枪炮之类的武器没有任何不同之处的！耶稣时代的基督教思想是何等地令人爱戴，可是自从它跃登罗马国教的宝座以后竟完全换了一副狰狞可怕的面目！儒家思想在孔子时代又是何等地令人敬仰，可是自从汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，一部分儒者竟丧失了弘毅进取的精神，没有丝毫的生气了！这些浅近的史实都说明了一个真理：思想虽可以而且应该指导政治，但却绝不能成为政治的工具；任何美好崇高的思想，一旦变成了统治者的工具，便会立刻失去它的一切优点。

诚然，我们在思想战争中的失败是惨重的，但也并没有到不可挽救的绝望境地。人类数千年文化的积累，思想的遗产绝不是武力所能够毁灭尽净的。如果我们能够认真地在思想园地里努力开创，是能够取得成绩的。那么，这四年来，我们在思想方面做了些什么呢？我们瞩目海外的出版情形，真不能不令人为之气短。在已出版的许多书刊中，严肃的作品已经是少得可怜了，而在这点少得可怜的作品中，有关思想问题的更不到十之一二。从目前我们这种七零八落、卸甲弃盔的思想队伍来看，胜利的希望实在是很难想象的事。

我这本《到思维之路》便是抱着这种忧虑的情怀写成的。但我绝不是说，这本小书可以填补这样大的一个空隙。事实上，它不过是作

者个人的思维能力在这种空虚感的压迫之下的一种反抗表现而已。它不是一种有系统的著作,而是一番有系统的思维的结果。在我们的思维路上满布着乱石和荆棘,因之,我们第一步的工作便是扫除一切阻隔着我们通向思想创建之境的障碍。在这本书里,我没有丝毫"建立思想体系"的雄图,也没有介绍这一派或那一派的哲学意愿,我仅仅尝试着去解开我们这个时代所存在着的若干思想上的纠结,并企图从多方面的讨论中共同衬托出思维的原貌,发掘出思维的本质。由于这本书的对象是青年朋友,我在写作时便完全采取了一种谈心式的轻松态度:有时虽也有几句严肃的话,可是绝不是说教;有时虽也引征一些古人的文字,可是绝不摆学究的面孔;有时虽也动点情感,可是绝不煽动;有时虽也写下几句构造谨严的词句,可是绝不卖弄逻辑。在形式上它无拘无束,自由自在;在内容上,它则是信笔写去,卑之无甚高论。我很明白,它的浅薄不值学者专家的一笑,但我却深信,它的真诚一定可以获得青年朋友的同情。

最后,请允许我借用胡适之先生的话来表达我内心愿望:"从前禅宗和尚曾说:'菩提达摩东来只要寻一个不受人惑的人。'我这里千言万语也只要教人一个不受人惑的方法。被孔丘、朱熹牵着鼻子走,固然不算高明;被马克思、列宁、斯大林牵着鼻子走也算不得好汉。我自己绝不想牵着谁的鼻子走,我只希望尽我的微薄的能力,教我的少年朋友们学一点防身的本领,努力做一个不受人惑的人!"

余英时

1953 年 10 月 23 日深夜

学而思　思而学

关于学与思的问题，远在两千五百年前，孔子便说过一句最精辟的话："学而不思则罔，思而不学则殆。"他又说："吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。"在这短短的几句话里，我们显然可以看到：孔子对学与思的关系的认识是如何的深刻；而同时，没有"学"做基础的"思"又是如何的贫乏！

学是什么呢？是读书。思便是我们一般所习称的思想。在未正式谈到这二者的相互影响之前，我们必须了解孔子所谓"学"究竟有些什么具体的内容。首先，孔子的学绝不是纯粹技术性的，如近代各种实用科学然，因此当樊迟向他问"稼"与"圃"时，他干脆答以"吾不如老农"、"吾不如老圃"。大家都知道，孔子本人是"四体不勤，五谷不分"的，他对日常生活中最现实的问题的忽视，也许是因为他认为这些都无助于思想。那么，他的"学"的对象倒是什么呢？他说过："吾非生而知之者，好古敏求而知之者。""好古敏求"一语正道破了他的"学"的真谛。他之所以把"知古"看作"学"的全部任务，乃是根据"温故而知新"的信条的。孔子最注重"礼"，所以"入太庙，每事问"；又谓"殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也，其或继周者，虽百世可知也"。在古代，中国文化的精华都是寓于"礼"之

中的,礼差不多包括了一切古代的文物制度。

好了,问题是弄清楚了:孔子的“学”的基本原则乃是要了解历史文化的源流,然后再从其中推衍出一种正确的思想以指导未来社会演进的方向。孔子是中国历史上最早的,而同时也是最伟大的一位平民教育家。他这种教育的原理的确涵摄了不少的真理,值得我们深思熟虑一番的。平心地说,最近数十年来的中国教育是走上歧路了。它只教给青年们一些零碎的知识,却不使他们了解世界各国文化的大本大源和人生的大道理。青年们很少知道人类文明是怎样进步而来的,而将如何继续发展下去;也更无从明白,我们应该做怎样的人。此种错误对中国前途的影响极大、极坏,青年们之所以容易走左倾的道路,也未尝不是这一错误的结果!

其实,如果我们不能“学”到这种种最重要而又最有用的真知识,我们是无法获得更多的真理,并踏入“思”的阶段的。人类文明原是一点一点地积累起来的,我们目前的人生便是文明历史的长流的产物。离开了历史与文化,我们的人生也就毫无意义了。孔子要人学礼,俾了然于文化的来龙去脉。我们今天不是更应该珍重祖先的智慧的结晶吗?思想必须与历史文化打成一片的理由是很简单的:我们的祖先还没有摸到的真理,我们可以根据他们的线索,继续寻求下去。思想原是具有原则性的,两千年前的哲人所说的抽象道理,有的还完全可以适用于今天。有人说,时代一变了,过去的一切也完全没有用了。如果这话是真的,文明的价值又在于何处呢?其实历史文化种种大学问是世代相传的,即使是纯科学的知识也是如此。如果今天还有人坐在家里“发现地球是圆的”,那不会笑死人吗?孔子、墨子、苏格拉底、亚里士多德等哲人诚然是过去了,但是我们却不能说,他们的思想也完全成了废物了。虽然其中已有不少的部分业已不合时宜,而若干原则性的真理总是永垂不朽的!

从历史文化上着眼，我们明白了学与思的不可分割的关系。孔子要不是学过了丰富的周礼，他怎么能发挥出一套博大完整的思想体系呢？当然，在今天学的对象是不可能止于书本的知识的。我们眼前的实际生活依然是思想的源头活水。不过现实在空间上虽可以极度扩张，在时间上却极其短促，我们还是不能把它从历史的长流中切断的。

反过来看，思对于学的重要性也是不容忽视的。在一篇名为《说通》的短文中，我已指出思想确是应该通明透彻的。这里我还得补充一点，没有思想作指导的学识乃是无用的死知识。有人说，过去中国的旧式教育是让青年们“读死书，死读书，读书死”，其实这也就是“学而不思”的另一说法。学绝对也离不开思，没有思考能力或不运用思想的人是无论如何学不出个道理来的，所谓“食古不化”者是也。

“学而不思”或“思而不学”都同样地不能向导我们通向真理之路。我们一方面固应扩大生活的范围，在现实的社会中觅取思想的材料（参看《为有源头活水来》一文），另一方面还得不断地读书，经常接受历史文化的洗练，掌握住真理所昭示的方向。

这样，学而思，思而学，人类文明的前途永远是一片光明！

变　与　常

不可否认,这是一个变的时代:从社会到个人,从制度到思想,都在剧烈地变动着。人们,尤其是青年朋友,对于一切变的都有着无限的向往之情,而对于一切现存的,也就是常的,则有着说不出的厌恶之感。是不是过去的种种都该彻底革除呢?抑或社会应当一成不变呢?变与常的关系又到底如何呢?在今天,这些问题确实迫切地需要我们加以理智的思考。

本来,变与常的问题在中外思想史上便一直是聚讼纷纭的所在。较为激进的人倾向于变,较为保守的人则倾向于常。早在纪元前6世纪时,希腊哲人赫拉克利特(Heraclitus)即说过"一切皆流,一切皆变",后人视此为辩证法的胚胎。而恩培多克勒(Empedocles)则认为"无论什么东西,不能发生于无,亦不能消灭;万物常在,求久保存",这又是坚持常道的说法了。在中国,变与常也是莫衷一是的:孔子在川上而有"逝者如斯夫,不舍昼夜"之叹,这说明了他的变的宇宙观。相反的老子却是一个反对变的人,因此他说:"不知常,妄作凶。"又说"知常曰明"。西方的辩证法源远流长,是一种以变为绝对的存在的理论;而中国亦有《易经》一书对于变之道发挥得淋漓尽致,故西方人把它译成"Book of Change"。我们都知道:数学上也有所谓"常数"

(constant)与“变数”(variable),可见常与变的问题,实在是无所不在的。

一般人的看法,总是把变与常当作是对立的:有变便没有常,有常便没有变;又由于在现象上,万事万物又确是随时在变动着的,因此,变之说便比较能够吸引人些!不少的人以为变的理论已经科学化,一切主张常道的说法总难免要被讥为落后的或反动的。当人们在以变为绝对的科学真理而欢欣鼓舞时,对于物理学上一条最简单的定律——物质不灭——他们已不再有记忆了。

变并不是坏事。中国成语说:“穷则变,变则通。”无论是一个社会,或一个人,到了日暮途穷的阶段是绝对应该,而且也必然会变动的,所谓“山重水复疑无路,柳暗花明又一村”是也。从这一角度上看,我们也不妨承认人类的进步是不断变化的结果。然而只要我们肯仔细思考一番,我们是无法尊“变”道为绝对的真理的。原因很简单:变不足以解释人类文明成就的全部。当我们谈到“历史”、“文化”等名词时,我们最先联想到的便是一种连续不断(continuity)的状态。数千年文明人类的历史,是有一条不变的线贯穿其间的。如果变之中没有常,各种变化都是各不相涉的话,文化如何得向前发展,社会又如何得维持其统一性呢?不仅社会如此,自然界也是一样,宇宙的末日如不到来,自然本身总会是一个不变的常道的。

不错,我们今天的社会与数千年前的社会是不同了,是起了变动了,可是,就社会本身的客观存在而言,古今实并无二致。变在近代中国之所以引起人们这样大的兴趣,主要的原因是来自屡次的政治变革。早在戊戌政变时代,康有为即高唱“全变速变”的口号,此后的革命者,其着眼点也全在“变”上,常道的黯淡真是值得我们同情的事。失去了一根永恒不变的历史线索,无数的变化便只能是一盘散沙,毫不相干的。

必须声明,我要人们注意常道的价值,其意义绝不同于什么“以不变应万变”。这一句似通非通的话即使在最简单的逻辑上也不能成立。实则常道之中亦有变的存在,非变无以见常,非常不足以尽变。离开了变的常固毫无价值可言,失去常的凭借的变,也高明不到哪里去。

说到这里,我们的问题弄清楚了:变与常不是相对立、相排斥的,而毋宁是相反相成的。关于变与常的正确关系,我认为荀子有一句话最能表达其意。他说,“夫道者体常而尽变”,王先谦注曰:“犹言天地长存,能尽万物之变化也。”常中有变,变中有常,这才真的接近了真理的边缘。

语云:“万变不离其宗”,一点不错。我们倘不是从常的角度上去看人生、看世界,变又何从显现呢?世界正在变,掌握着变的权威的人类,似乎应该看清此一变中之常——文明从何处来的,又将怎样才能发展下去。一味凭着我们一己的激越之情、英锐之气而胡变乱变一番,其结果是使自身陷入万劫不复之境。

合情合理　合理合情

正如“变与常”的问题一样，在青年朋友的心灵深处，情与理也是一个未获得适当解决的问题。

人生活在世界上，是免不了要和他人发生关系的，老子的“小国寡民”、“老死不相往来”的理想，毕竟只止于理想而已，并没有真的实现过。而西方著名的小说《鲁滨孙漂流记》中所描写的孤独生涯也仅仅是文学家的幻想，事实上同样是不存在的。人与人既然一定得发生关系，那么，问题就接着发生了：每个人都把他自己当作宇宙的中心，彼此的冲突遂势所难免。因此，其间必须有一种维系与均衡的力量。据我个人的浅见，情与理便恰恰是此力量之一体的两面。

人与兽、文明与野蛮的真正分野在哪里呢？判断的标准显然是情与理。社会的进步与落后、安定与动乱，其根本原因又是什么呢？问题的症结也依然离不开情与理。情与理和我们生活有着如此密切的关系，我们究竟应该怎样来理解这个问题呢？不幸得很，几千年来，情与理一直是一个聚讼纷纭的所在。人们习于把二者的关系了解为相冲突、相矛盾的：不是情损伤了理，便是理妨害了情，真是所谓“鱼与熊掌，不可得兼”。

这种看法当然并不是全无缘由的，在表面上，也和变与常一样，

这二者确不易协调。但此种现象的认识距离问题的本质尚有一段漫长的路程,也是不容否认的事实。在中国古代思想流派中,情与理都是各有其代表的。大体上最显著的是:儒家代表唯情主义的一派,法家则代表唯理主义的一派;而墨家的着眼点也偏在理上。儒家最重人性,故主张一切从个人的正心修身做起,孟子说:“羞恶之心,人皆有之”,“恻隐之心,人皆有之”,又谓“不忍之心”的“仁政”,都是唯情论的证据。唯他们专从人伦之私爱出发,来看社会一切问题,结果君与臣的关系竟转化成父与子的关系,这亦未始不是一个重大的缺点(宋儒的“理学”对于情与理的关系又有着不同的了解,非一言可尽,这里姑且从略)。法家一部分是从儒家脱胎出来的,所以荀子亦有几分偏向法家。他从性恶论出发,故主张“立君上之势以临之,明礼义以化之,起法正以治之,重刑罚以禁之,使天下皆出于治合于善也”。后期的法家大师韩非子便是荀子的高足,大抵法家所最着重的是富国强兵之道,如前期的法家李悝、吴起、商鞅都借着君主的权力而从事政治改革。法家的缺点在太无情感,只一味讲理,即西方所谓“冷酷的理性”(cool reason),结果到处行不通,此所以吴起、商鞅最后都做了悲剧中的主角也。墨家讲兼爱,似乎也是唯情论者,其实,他们抹杀了人情浓淡轻重的差异,还是只能归于理的一派。唯情主义的儒家到后来竟流为“矫情”,其情变成了不合理的“情”,如“三年之丧”到东汉期竟有扩展至数十年者。而法家后来给予中国人印象亦极恶劣,所谓“酷吏”即渊源于法家,于是这一派的唯理主义也就成了不合情的“理”了。

历史的回顾,使我们了然于中国传统社会中,情与理的安排未臻协调之境。本来儒家的“发乎情,止乎礼”是一句极好的话,所谓礼也就是理的社会化。理必须建筑在情的基础之上,情亦不能越出理的范畴。但可惜这话说来容易,做到则甚难。其实不仅中国如此,西方

社会也未尝不尔。由于过分重视法治，西方的理智气氛是比较浓于人情味的。由此看来，情与理的不谐和的事实真是充满了我们的世界呢！

情与理的关系之所以如此畸形，主要的症结乃在于我们未能了解这二者实际上乃是一体的两面，而不是对立的两物。中国成语“合情合理”即充分说明了此点。真情与真理绝对是相吻合的，所谓“法律不外乎人情”是也。清儒戴东原因为反对宋明末流以来的不合理的“理学”，也对于情与理有了透彻的领悟。他一则曰：“圣人之道使天下无不达之情，求遂其欲，而天下治。后儒不知情之至于纤微无憾是谓理，而其所谓理者同于酷吏之所谓法。”再则曰：“理者，情之不爽失也。未有情不得而理得者也。”三则曰：“在己与人，皆谓之情；无过情，无不及情之谓理。”这些话已是很平实的理论，和俗话所谓“合情合理”相去不远矣！客观的事实告诉我们：人的本身即具有理智与情感两大元素。因此，很显然的，如果我们只发展其中之一，或过分发展其中之一，整个社会无论如何都无法获得协调。情是浪漫的、激荡的、狂热的，理则是严肃的、宁静的、冷淡的。唯理的生活好像沙漠一样的枯燥、单调，而唯情的生活却又似波涛般的冲动、激荡。

一般地说，青年人是比较容易为情所囿的，而老年人则重理的成分较多，许多狂热的革命都是青年的激越之情的产儿。

我承认理性的崇高价值，各种自然科学、社会科学无一不是理性的成就；而我们之所以能辨是非善恶，也完全仗着理性的光辉。但是仅仅是理性的人生，还不是人生的全部。因为它不能使我们体会到人生的深邃高远之境。人毕竟是人，不是机器，因此永远无法只满足于理的充分与正确。在理之外，我们更须有情的人生。家庭之爱、朋友之情，与夫怡情山水之间，都不是理的范畴所能尽的。人类的问题不仅是吃饭穿衣的问题，而且还是如何吃饭穿衣的问题，也就是说，

人不仅要生活得真，同时更要生活得美。人们常常说的“艺术的人生”或“人生艺术化”也便是指情的人生而言。所以古往今来我们一切的艺术的成就都是“情”的创造，而我们所最称颂的宗教精神主要也还是“情”的产物。情在整个人生中既占据着如此重要的地位，那么离开了情，我们还有什么可说呢？

情与理的关系该如何呢？现在我们可以有结论了。情与理是一个相互均衡、相互补充的不可分的整体。必须是合情的才能合理，也必须是合理的才能合情。有情而无理或合情而不合理与有理而无情或合理而不合情同样是不完备、要不得的。文明是否进步呢？人生是否有意义呢？这都看我们对情理有没有一个合理的均衡安排！

吾道一以贯之？

我曾写过一篇《定于一》的短文，在那篇短文中我曾指出一切统治者在政治、经济，特别是在思想方面的统筹划一的企图的错误。在这里，我要谈谈另一种方式的思想“定于一”的问题。

中国自孔子说了“吾道一以贯之”这句话以后，许多人都不免对“一贯”心向往之。不是一些主一元论倾向比较浓厚的人无论在哪一点上有所见，总是要把这一点“见”普遍化，而持之为解释一切问题的共同原则。这本是一种个人对于思想的态度，看来似乎贻害于社会者极微，然而我们仔细分析起来，实觉得此风大不可长。因为它的积极的坏处固然谈不上，它的消极的弊病却依然不容我们忽视。“吾道一以贯之”是中国古代的说法，若用西方近代的话来说，便是所谓“我有我的思想体系”或者说“我所信仰的思想体系是无所不通的”。在西洋哲学界中，德国的思想是最注视“一贯”的。有人说德国人写的《哲学概论》往往只是“我的哲学导论”的另一种说法。这种思想的态度一旦和权力结合之后，将会产生严重的后果。

比起德国的思想界来，中国的情形倒不算太严重了。“吾道一以贯之”的态度这不仅见于儒家，老子那样便溺自下，也说：“知我者希，则我者贵。”在春秋战国的诸子百家中，孟子说能言拒杨墨者皆圣人

之徒,更是“吾道一以贯之”的高度表现了。德国的黑格尔等哲学家比我们中国的思想家尤为自负。他们各自有其谨严的思想体系,而同时也各自谨守其一己之体系不放。其实,所谓“道”,所谓“思想体系”不过是教养较深的“雅人”们的说法罢了,一般的人虽没有谈“道”或建立“思想体系”的雄图,但是在潜意识中,他们还是有着与此相类似的想法。中国人不是开口闭口就说什么“我有我的一套”吗?“一套”也者却正是“道”或“思想体系”的通俗化哩!

这种态度在理论上的弊病还不是最严重的,但它在实践中所构成的最大害处却是直接杜绝了社会走向民主化的道路。举例说,中国的“文人相轻”的风气未尝不是此种专横独断的态度的产儿。“此亦一是非,彼亦一是非”,“各是其是,各非其非”,根本不是寻求真理的方式,反之,倒恰恰隔断了真理照射我们的光辉。如果人人都抱着这种态度,社会的民主还可能实现吗?五四的时代,中国的学术自曾表现过一段相互容忍与尊重的精神,谁也不敢肯定他自己的思想是绝对的、唯一的真理。胡适之为了文学革命的问题曾从美国写信给陈独秀说:我们尽管知道文学革命是必要的,然而仍不能以我们的主张为“绝对之是”,不容他人争辩。陈独秀便不同了,他回信便认为必须以文学革命为“绝对之是”,他们所走道路的不同,在此已现端倪。

学养未深的青年朋友稍涉辩证法唯物论之类的学说,便自以为通晓了天下万事万物的共同规律,而沾沾自得。本来一般人的心理说,一元论确比多元论有着更大的吸引力,而主观主义也比客观主义更容易为人们所接受,其中部分原因恐怕必须在情与理的不协调的关系中去寻求:人们往往易于陷入狂热的唯情主义的泥淖中,而无法平心静气地跟着客观的理走。

我们反对主观一元论的理由是很简单明了的:宇宙太浩大了,我们根本不能愚妄地企图从某一个角度上来窥尽天下的真理,何况即

使我们有所“见”，而此所“见”也未必便是真理或真理的全部呢！印度古代的那个摸象的故事，正可为这一点道理注脚。每一个人抓住了真理的一面，却把它当作真理的全部，这未免太愚不可及了，只有彼此容忍并尊重他人的思想，才有可能获得通向全面的真理之路。

近代的民主哲学家便已深切地体悟及此。伏尔泰说：“你说的话我一句也不赞成，但是我为你力争，你有说这话的权利。”这是何等真挚的容忍与谦逊的态度！罗素氏也认为自由主义者永远不能把自己的意见看成至高无上的真理，而最多只能说：“在这种情形下，我想，我的意见或许是最好的。”其实孔子所谓“吾道一以贯之”以及“予一以贯之”并非像后人所解释的“圣人之心浑然一理，而泛应曲当，用各不同。曾子于其用处盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳”（朱熹《集注》），戴东原说得最好：“一以贯之非言以‘一’贯之也。……言上达之道即下学之道也。‘予一以贯之’……言精于道则心之所通不假于纷然识其迹也。”又说：“然闻见不可不广而务在能明于心。一事豁然使无余蕴，更一事而亦如是；久之心知之明进于圣智，虽未学之事，岂足以穷其智哉？”（见《孟子字义疏证》）由此可知，“吾道一以贯之”的本义原和俗语所谓“一事百通”的含义是相近的。孔子并没有坚持他的思想体系是唯一的真理，不过说他对万事万物已有了“一贯”的认识而已。此“一贯”者只是原则，不是体系；只是方法，不是内容。

但尽管如此，那种错误的“吾道一以贯之”的意识至今犹以各种不同的方式埋藏在绝大多数人的心灵深处。我个人的看法，我们今天在谈思想与思想方法等问题之前，首先必须决定我们对自己的思想究竟应该抱何种态度，离开态度而空谈方法实无异舍本求末、舍体求用，其结果又会高明到哪里去呢？

主义与问题

刚刚谈过我们对思想所应持的态度的问题，我反对妄自建立思想体系的独断方式。但这可能引起读者们的误解，以为我是一个反对任何有系统思想的人。因此在这一篇中，我要回过头来，将“思想体系”的问题从正面检讨一番。

有系统的思想是否有价值呢？这真是一个迫切需要解答的问题。我们崇敬古往今来的哲人，无非是因为他们在思想上有所贡献，而他们的思想之所以成为思想却又正是由于具有系统性。这样看来，思想体系的价值不是很明显了吗？我们又何据而反对“吾道一以贯之”的态度呢？其实这种说法只是表面的，我们所反对的“吾道一以贯之”乃是指把一己之所见视为无上的唯一真理，而不尊重他人之“见”、他人之“道”的思想态度。当然，最应该加以反对的是无疑是穆罕默德那种一手持《古兰经》一手持剑的“替天行道”方式了。尽管如此，我们依然尊崇哲人们的种种思想体系，虽然这种尊崇是有若干限制的。前面已说过，真理是多元的，未可一端而窥。每一位哲人的思想体系多少都含有真理的成分，而同时，也自然都不是真理的全部，我们如果能从许许多多的不同思想体系中去寻求真理，显然要比在一家一派的理论中摸索真理更能接近真理些！思想体系之所以有价

值实在此而不在彼！

不幸得很，思想体系实际上却从来不曾有过这种应有的地位，人们不是过度地颂扬了它，便是过度地压制了它。在学术史上，这种情形表现得尤为显著。中国宋明学术比较倾向于体系的一路，二程（颐、颢）、朱（熹）、陆（象山）、王（阳明）诸人都在心、性、格物、致知等义理问题上下功夫。他们虽然都是托庇儒家的大旗之下，实际上每人各有其思想体系，亦各视其一己之体系为真正的圣人之道。譬如朱熹与陆象山两人在思想上的歧异便始终未能调和。阳明之学虽说是继承象山而来，其实仍是深造而自得之，体系颇为谨严。其间五六百年，人们大抵是偏向思想体系一方面，而实在的学问则进展得极其微末。到了明朝亡国之后，学者痛定思痛，咸认为这种只尚空谈不务实学的学术风气乃是亡国的主要原因之一。因此，一时遗老如顾亭林、黄梨洲之流都成了汉学（考据）的开山祖师。反理学的气氛开始发展起来，而有清一代遂尽是汉学家的天下了。益以异族统治下，文字狱迭兴，更促使义理的门庭日趋冷落。总之，清朝学者的贡献多在一件件孤立的考据方面，三百年来没有谁敢公开建立起一种完整的思想体系。其间只有戴震、章学诚等三两个人是例外，企图冶义理、考据于一炉。可是这些新思想体系在他们生前既已受到一般学人甚至朋友们的反对，而死后也没有人加以发挥，真令人为之惋惜不置。

这种畸形的病态的思想发展，直到如今都未能根除。五四以后，学术界依然是义理与考据两大壁垒的尖锐对立。义理派的门户甚多，而以共产主义为其最高的表现；考据派则一方面承着清朝汉学的余风，另一方面复受了西方实验主义的影响，依然谨守其不谈原则的岗位。胡适之先生因为目睹当时中国学术界上的主义太多，而要我们“多研究些问题，少谈些主义”。考据与义理是中国传统的名词，问题与主义则是近代西方的说法；字虽不同，其实则一。实验主义犹如

散漫的个人自由主义之敌不过有组织有计划的政党一样,共产主义终于代替了它。

从思想上追根,我们显然已经看到:不了解思想体系的应有价值,其所实际贻害于中国社会者又是如何的深重了。思想体系(也就是义理或主义)乃是原期性、共同性的,问题(或考据)则是个别性、独特性的。只讲原则而不注意个别的问题,便自然流于教条化的与独断主义的道路;反之,只注意个别的独立的问题,而没有一个最高原则的指导,那么,其结果也将会造成一种混乱、冲突、行不通的局面。而且,最后还是让一派最具独断性的思想体系来"一以贯之"。

不过有一点必须了解,这里所谓的原则并不是指某一家一派的思想学说而言,而是综合各家各派在经验基础上所建立的一些关于社会文化的共同看法。同时,在不违反此种大原则的前提之下,我们还须根据不同的情形来处理与个别的、孤立的问题。举例言之,我们认为近代中国社会需要民主,所以民主便是我们的原则,但是民主并不是任何一个思想家的思想体的体系,而是近代历史的大潮流。同时,民主的原则是抽象的,因此在解决个别的问题时,我们却不得不应用各种不同的方法,只要这些方法不违反民主的原则。

由此观之,主义与问题,或义理与考据,不仅在学术思想界上应该获得合理的安排,而且,在社会问题上也同样有此需要,在这种限制下的思想体系则是我们必须尊崇的。

主观、客观与思想

主观与客观是两个最常习用的名词，但是很少人曾仔细推敲过它的全部内涵，更少人了解它与思想的关联。简单地说，主观与客观是什么意思呢？“主”与“客”是我们通常所谓的“主体”与“客体”，“观”则是一种看法。因此，所谓“主观”便是在主体立场上的看法，而“客观”也自然就是在客体立场上的看法了。无论什么事情，只要和我们人类有关，都有主与客之分，即使是自然界，在我们的眼光也还是有主有客的。例如我们绘画或摄影，我们一定得选择一幅主客搭配谐和的景物，无论此主体是一株松、一朵花，或一座高山，其为主体则一。既有主体，当然一定也有客体，所以实际说来，主与客乃是一体的两面。离开主便无所谓客，没有客也无以见主。

主观与客观和思想问题有着特别深切的关系。顾名思义，我们已可知道思想绝对离不开主观，也就是从人的头脑中发生出来的。当然，一般地说，主观的思想乃是根据客观的事实而构成的，但是思想一经形成便多少与事实有了距离。缘由何在呢？因为思想原是人对于客观事物的看法，尽管有些思想家自认为他们的思想是完全合于客观事实或规律的，但实际上则绝非如此，而且也毋须如此，我们所期望于思想家者并不在此。如果我们希望思想能指导生活、主观

能带动客观,我们便无法无条件地赞颂任何一种完全反映客观事实的思想。何况我们对于一切思想的认识,其间又蒙了一层主观的色彩呢?严格要求思想合乎客观,实是一种根本的错误。事实上,如果思想完全合乎客观,那么思想就失去其为思想的意义了。文学家、艺术家写景也有把花草树木人格化的情况,而不是自然的单纯翻版。自然科学是追求客观真理的,但是翻开一部科学发展史,我们便会发现:许多古代大科学家所发现的种种自然规律,至今十之八九已被证明为错误的或至少也受到了详细的修正。可见自然科学也并未能完全客观化,人的主观思想依然在其中作祟哩!

世界上何以会有主观客观之别呢?实是由于有人的存在——不,更确切地说应该是有生命之存在。宋人诗说"万物静观皆自得",一点不错。每一个有生命的存在,都有其一己之宇宙。在此宇宙中,他是唯一的中心,而此宇宙中的其他一切都是为他而有的、陪衬着他的,也就是说:他是主,其他一切都是客。不过因为人是最高级的生命之存在,所以,这种主与客的分别也来得特别深刻。而且,主观与客观的分别是无限多元的:整个人类对于大自然来说是主与客的关系,一个国家对全世界来说是主与客的关系,个人对社会来说也是主与客的关系……虽然主与客的关系是如此错综复杂,其间仍然是有着某些规律与限制,可以避免互相的冲突。世界战争之一再发生,社会动乱之一再兴起,正说明了此种主与客的关系未获得合理的安排。近数百年来,人类都在努力追求一种使主客关系合理化的制度,那便是我们常常说到的"民主"。

在思想上,我们对主观与客观的问题也同样应有一个正确的认识。前面已说过思想是主观性,无法全求其客观,但反之,它的主观也是有限度的,即不能主观到抹杀客观事实与否定他人思想的程度。我们认为主观的思想有其应有的价值,所以我们又主张人人都有其

独立的思想，不随便让别人牵着鼻子走。我们信仰任何主义都得通过我们自己的良知或理性，而不能由他人代为决定，事实上他人（即使是万能的统治者）也绝对无法代我决定。有之，一定不会是真信仰。古人谈做诗之难有所谓“不似，则失其所以为诗；似，则失其所以为我”之说。这也正是在思想上协和主观与客观的根本困难所在：思想如果太求客观势将不成其为思想，但如太不客观亦失其所以为思想之意。尽管在自然科学方面，我们已一步步地接近了客观真理，但在人文科学方面却至今犹无法归纳出任何一条“放之四海而皆准，俟之百世而不惑”的铁律。

目前有一种颇为流行的错误想法，以为客观必然比主观好，梁启超在《清代学术概论》一书中批评他和康有为的时候，说道：“有为太有成见，启超太无成见。”也就是说康有为是主观的，他自己是客观的。其实，他的话并不尽对，“太无”或“太有”根本便无从确定，其间相差也许只有“百步”与“五十步”而已。我们如果稍稍留心，当不难发现主观与客观的问题是与上文所讨论的“主义与问题”有着相互照应的地方，这二者的关系也应该和主义与问题的关系无殊。

理未易察!

前些日子胡适之先生在台湾讲演,提到“善未易明,理未易察”这句古话,颇富于启示作用。天下万事万物即使有运行的轨迹,其轨迹也不是直线的,而是走着迂回曲折的道路,这本是很浅近的道理。前几天,有一位自称最爱好真理的青年朋友跟我讨论真理的问题,他颇以现在还没有发现一个足以对抗共产主义的真理为恨事。我告诉他说:“你太武断了,把真理看成了绝对的具体存在,抱着这种态度去追求真理一定会大失所望。”同时,我还向他解释,这种真理已经散布在世界一切角落中,问题只在我们有无慧眼去鉴识真理而已。事实上怎么样呢?人类是最能够发现真理的,而同时也最不容易认识真理,往往和我们厮混了一辈子的真理,我们依然不认识它的真面目。例如我们在中学读物理学,读到杠杆作用的原理,总觉得很难懂,及至先生解释说我们吃饭运用筷子的方法便是杠杆作用时,于是恍然大悟,原来只是这么一回事。这真是所谓“终身习焉而不察”的最好说明,也就是说,真理虽充塞乎天地之间,却不容易为我们所察见。

这还只是一种小道理,其实如果我们能细心观察。学术思想史上种种大发明、大道理,也一样不容易为当世人所普遍承认。孔子有道穷之叹,苏格拉底死于暴民的审判,耶稣则钉死在十字架上,这些

都说明了世人的愚昧无知。以邪说为真理，以真理为邪说，正是人类悲剧一再上演的最大原因。

青年人正值血气方刚之际，是最容易接受真理的年代，但也是最容易认邪说为真理的岁月。因为青年人的毛病在于太冲动，不肯潜心从理上观察一切学说、思想的是非。在他没有肯定某种理论为唯一真理的时候，他们是能够认识并接受真理的；但一旦有了一定的信仰，往往便会怀着爱好真理之心而摧残真理，真令人见了哭笑不得。追源溯始，这是他们把真理看作了太容易了解的东西的缘故。其实，人类文明程度愈高，真理也就愈不容易察见。盖真理的敌人总是很巧妙地化装成真理的姿态而出现的，反之，真理倒是赤裸裸的，丝毫无所掩饰，因此也就很难遇到慧眼的伯乐了。

有时候，某种真理在最需要它的时代出现的时候竟为人们所忽视，过了若干年代以后倒偶然地被世人奉为无上的至宝，而这时，它的真理成分已经减退了不少，自然界的真理是可能有永恒的存在的，但人文界的真理却总是或多或少有着变动性，最多只能有若干最综合性的原则才可以“俟之百世而不惑”。

“理未易察”，这句话实在是至理名言。如果人人都能随时随地抱着这种自我反省的态度来接受真理或追寻真理，总比较能够更接近真理一些。最伟大的思想家常常是悲剧的主角。为什么呢？“曲高和寡”，他一生便只有在寂寞孤独中消磨着生命的光和热了。更不幸的，如苏格拉底、耶稣、伽利略、哥白尼诸人连生活都不得宁静，生之权利都要被剥夺，真理的代价实在太大了哩！

世界上没有整体地存在的绝对真理，即使我们假定有一个绝对真理的存在，那么这种绝对真理也只是无数一点一滴的真理之累积。因此，真是无限的，我们不能执一以为全，再有权力的人或集团也只能垄断具体的物质存在，对于真理信仰他们却是无从独占的，勉强以

求之,效法穆罕默德一手执《古兰经》一手执宝剑的办法,徒足供给后人以笑料而已。

最后让我介绍一段中国佛教史上的故事来说明“理未易察”这个观念:南北朝时期的竺道生(即“生公说法,顽石点头”的“生公”)对佛理有特殊造诣,当《涅槃经》(初译泥恒)尚未完全译成中文时,道生即提出“一阐提人皆成佛”的思想,所谓一阐提人乃是以贪欲为唯一鹄的之人,即人人皆有佛性之义。但当时佛门中人却视之为邪说,群起而攻之,及后来《涅槃经》全译本出,其中果有“阐提悉有佛性”之说,于是此说始为中国佛教徒所普遍承认。这个故事兼亦说明了人类盲目服从权威的劣根性,真理在常人的口中原是不值钱的哩!

人类究竟能不能生活在真理的世界中呢?这就要看我们对真理所抱的态度是否正确了。

解开心物之争的死结

近几十年来，中国思想界上特别流行着一种争论：心与物的问题。唯心论与唯物论这种极粗俗的分类法在哲学上却非常不妥，故为西方正统派哲学家所不取。

世界上的思想是不是如此鲜明地分成心与物的两大壁垒呢？稍有思想能力而又涉猎过思想史的人们是很容易对此作否定的回答的。但是尽管如此，这种错误的说法依然流行不衰，因此，我愿意把它提出来探究一番。

首先，心与物究竟何所指呢？据唯物主义者的说法，唯心论乃是说一切事物都是由心创造的，而唯物论则是说一切事物的产生以至运行的最后根源乃是物。他们认为世界只有这两种对立的思想，中间路线是不存在的，一元论是骗人的。这种理论并不是毫无根据。就我们现有的知识言，宇宙的最初存在及演进到生物的存在这一阶段而言，似乎确是先有物，然后才有生命、有思想的。然而即使这种说法是可信的，又能解决什么问题呢？它最多不过能说明生物最初形成的情况罢了，人类既经存在并发展了文明以后，唯物论就不能再进一步地应用下去了。如果唯物论的物专是指有形的存在而言，那它便无法解释生命、思想等究竟是怎么一回事。因此，唯物主义者遂

不得不把物的范畴推广到包括一切无形的存在:生命、思想、制度等。但是一旦唯物论中的“物”涵摄了“心”的成分,唯物论也就随着破产了。

据此,我们至少可以断言,唯物论是否可以应用在人类历史发生以前尚得研究,至于用之于文明社会存在以后则是万万说不通的,尽管它所要解释的恰恰是后者而不是前者。现在,我要正面地说明这一点:所谓心与物都是就“人”而言的,离开了人,心与物的问题根本便不会发生。心与物的区别既是因人而生的,那么我们便不能不从人的身上来求得这两者的协调。无论我们谈心或物都是就它与人的关系而说的,心是人的专利品固不消说,而物也是指着对人有直接或间接影响的特殊的物,不是一般的物。我们都知道,人的本身具有心与物两重元素。这两重元素是否有着同等的重要性呢?让我们从历史上求答案罢!在原始时代,物的重要性是无可比拟的,如无强壮的身体,即无法存在于洪荒的世界,可是随着文明的升进,物的力量减少了,在今天,最强壮的人的身体也比上古时最弱的人的身体还弱了,但反之,心的重要性却惊人地增加着,所以今天最笨的人比那时最聪明的还要聪明。考古学上所见到的人的脑量的变化便是最好的说明。这确是最重要的一点。心与物的重要性在人类历史上是不断升降着的——心的相对作用越来越高,而物对人的限制则越高越易于克服。因此,近代科学昌明以后,人类的在数百年间所创造的财富便比过去所有时代的财富的总和还多得多。

不了解心与物是从人而生,最后又是统一于人的,不了解两者的关系是随着文明的进步而一消一长的,那么,最后便只有坠入唯物论的窠臼而无法自拔,就心和物对人的关系言,人类是越来越依赖着心,而不是物了,今日一切与人有关的物都是文明化的物,也就是被心所征服了的物,我们显然已接近“役物,而不役物”的境界了。

这是从一种动的、有生命的观点上看心和物的问题所得的结论：我们不能撇开人而空谈心和物。只有着眼于人类本身及其文明成就上我们才真的把握住了心和物的争论症结之所在，更只有如此才能进而解开这个死结！

解“执”

我们谈过了“通”的问题,并认为人之所以不通乃是由于有“蔽”的存在,两千年前荀子写下了《解蔽篇》,因此,“蔽”之为害应是我们所已认识了的。现在我要谈谈另一思想中的症结:执。

一谈到执,我们很自然地会联想到“固执”、“我执”、“执迷不悟”等概念,于是我们对“执”字便有了恶感,以为“执”总是要不得的。这种想法究竟对不对呢?现在让我从头讨论一番。

“执”的最普通意义是把持,人们在思想上或物质上有所掌握都可以称之为“执”,如人们常把当权的人称作“执政者”便是此意。人究竟应不应该“执”呢?目前多数人对这问题的答案似乎是否定的。在否定“执”的价值的各派理论中,最彻底的一派当然是佛教。佛家教人“四大皆空,六根清净”,可以说是破“执”的急先锋,在近代政治思想中,有无政府主义的兴起,也正是要打破传统政治上的“执”。

但是,尽管破“执”者如此之多,“执”在各方面之存在却依然是不容否认的事实。世间万事万物之存在都有其存在之理由。“执”自然也不能例外。照我们上面的解释,“执”只是人的一种行为方式,因此,它似乎便不应涵摄任何价值(善或恶)的说明。心理学家告诉我们,婴儿初出世时即有“猿握”的本能,而此种“猿握”也就是“执”的表

现。如此说来,“执”倒是与生俱来的,我们更何从而否认它的存在的意义呢!

现在,让我们看看中国古代对于“执”的见解。中国古代讲“执”字最为中肯者是儒家。《中庸》说“执其两端而用其中于民”,故儒家是反对“执一无权”,孟子亦曰“执中无权,犹执一也”,这便是儒家反极端、反调和的中庸之道(执中无权是不分皂白的调和,其结果也无异于执一)。关于这一点古希腊哲人亚里士多德也持有同样的见解,亚氏的中庸说(Doctrine of the Golden Mean)认为一切美德都是处于两极端之间,如勇敢系处于懦怯与鲁莽之间,慷慨系处于节省与卑污之间,谦逊则处于羞恶与无耻之间……我们把儒家与亚氏的中庸理论比附而观之,可见他们都是不反对“执”的,问题乃在于所“执”者是否正当而已,所以《书》经中也早有“允执厥中”的话。

问题谈到这里,我们对“执”的种种看法可以加以澄清了。首先,我认为绝对地破“执”是不可能的,尽管佛家在口头上说得如何超脱,它毕竟还要另悬一涅槃的境界,有此境界终还是有“执”,算不得真解脱。因此,到了后来,佛家与中国人文思想相结合,遂产生了禅宗。禅宗说佛即在人们的日常生活之中,也就是把极端的“执”改变为中庸的“执”,依然承认了“执”的存在价值。哲学地说,“执”是有,极端地破“执”是无;欲以无来代替有实在是一件不可能的事。人们在现实世界中感受了苦痛,转而向宗教领域中去求得精神上的抚慰,并不等于说人们已从“执”走向了“无执”,而是人们的物质之“执”转化成精神之“执”,而其为“执”则根本无殊。同样地,在现实上也是如此,政治上绝对的无政府主义是行不通的。汉初的无为政治也只是消极而已,绝非“无执”。

其次,“执”的本身却无好坏之分,但视所执者的性质而定。我们不又常听到所谓“择善固执”的成语吗?可见即使是固执也还不打

紧,如果它真的是择善的话。问题亦在于标准如何。据我的看法,中庸仍然是其中的重要关键。固执极端总是要不得的事。我们平常做人喜讲"有所不为"。"有所不为"也正是"有所固执",如果一个人毫无个性,没有一点固执之处,即便是孔子所说的乡愿了。大凡能坚持真理到底的人都是最固执的人,但因为他所坚持的是真理,所以固执不仅不足为他诟病,倒反而增加了他的伟大。同时,真能择善固执的人是最不固执的人——他的良知不允许他做违反真理的事,故发现自己错误之后,便会毅然悔改。

最后,"执"的本身容易引起冲突——多方面的冲突。善恶之"执"固然要发生抵触,同是善之"执"或恶之"执",也一样会造成龃龉。因此,"执"须有容忍来协调之,即人人都有所"执"而同时也承认他人之执。只愿坚持自己的理想或权利,而忽视甚至妨害他人的理想或权利,即使所"执"者是真理也是一种不可饶恕的错误。

在今天这个世界里,我们所看到的是充满着各式各样的错误的"执":有的"执"权力,有的"执"金钱,有的"执"教条,更有的几样并"执"。于是有心的人不免要想用破"执"的方法以救"偏执"或"执一"之弊,殊不知问题并不起于"执"的本身,而是源于所"执"者非善,以及"执"之权利仅存在于极少数人之手。如果人人都能"择善固执"并各有所"执",那正是人间天堂的到来、人类理想世界的实现,"执"之罪恶果何在乎?因噎废食毕竟是世间最愚蠢的事哩!

求 其 放 心

无可否认，我们的心一天到晚总是乱糟糟的，没个安放处。如果我们每个人肯反省一下自己，将不难发现：我们的心是非常复杂而又凌乱的。在枕上、在途中，或在闲坐的时候，我们的脑海中随时都有着起伏的思潮，但这些思潮都只是一些胡思乱想而已，并不真的是“思想”。上一秒钟我们才想到山，下一秒钟可能又想到了水，如此下去毫无结果可言。这些思潮是怎样来的呢？多数是起于联想——即因感官接触到外物时所产生的念头。

不幸得很，我们宝贵的心也几乎全部被这类联想所占据。我并不反对联想，事实上联想是在我们心灵控制之外的，有过失眠经验的人一定会感到联想的痛苦。但是我们根据逻辑推论下去，如果我们一味地靠外物来引起我们的思维，那么最后我们将成为一无思想的人，对于任何问题都无法深入地了解了。这种事实，说明了我们的心总是浮在外面的，而不能放下来。当然我并不是说我们除了联想之外没有其他思想，我们生在世上总有许多问题要解决，在解决问题的时候我们的心一定是放下来的，是专注的。因为非如此便解决不了问题。然而我们为什么要解决问题呢？是自动还是被动呢？除了少数人之外，答案显然多属于后者。不用功的学生平时在先生讲课时，

他的心总是浮在课室外面的,窗外的汽车声、打球声,以至天空的飞鸟都会引起他的遐思,但一旦到了考试临头,他也会暂时放下心来抱抱佛脚的。这便是他被动放心的最好例证。

不过另外也有少数人完全采取了相反的方式,他们的心常常是放下来的,放在某些专门的问题上。在历史上我们不是常常读到许多科学家哲学家的笑话吗?牛顿把手表当鸡蛋煮,孔子的“五谷不分”,爱迪生忘记了自己的姓名……他们闹这种笑话,显然是因为“心不在焉”。他们的心到哪里去了呢?无疑是已集中在他们所研究的问题上。因此他们都成了专家,都有所发明。他们心随时被一个专门问题所占有,所以才弄得“视而不见”、“听而不闻”。

上面所描写的两类人恰恰代表着两个极端的典型:前者太不能“放心”而后者又太过于“放心”,而且还放得很偏。就社会价值说,后者当然远在前者之上,但就做人处世而言,后者未尝没有流弊。因为世间固然不能没有科学家、哲学家,但也不应人人都走学者专家道路。我在这里要谈的只是一个平常人究竟应该怎样安放他的心。

哲学家之流的人物之过于放心虽有些反常,但他们能够如此放心毕竟不是一件易事。佛家讲定的功夫,宋儒讲静坐,都是针对着一般人不能放心的弊病而发的,尽管他们讲求太甚,颇有过火之处。禅家有一个很有名的故事:

> 百丈怀海大师侍马祖行次,见一群野鸭飞过。祖曰:是什么?师曰:野鸭子。祖曰:甚处去也?师曰:飞过去也。祖遂回头,将师鼻子一皱,负痛失声。祖曰:又道飞过去也!师于言下有省。

禅家要人超越物质的纯粹知见,不许人心随着外物的流动而飘

忽。如果一个人一忽儿看见野鸭子,一忽儿又看见飞过去,再一会更感到皱鼻子,在禅家看来就是着相,也是失定。着相与失定就表示心不属于自己,浮在一切外物之上,换言之,也便是心没有放下来。人心如不能摆脱外物的诱惑,不仅不能有成就,而且还最容易丧失人格。前者只是消极的弊病,后者则是积极的害处了。因此程明道也要我们把心放在腔子里。

我们常人的心倒不定要放在某一专门性事物之上,因为一专之后就难免有狭隘的危险,但这并无损于我们成为一个专门人才。人生原是多方面的,最好能面面俱到,就是科学家、哲学家也并非全是钻牛角尖之流,其中还有不少人依然是很正常的:在研究问题时他们的心是放在某一点上,在日常生活中他们的心可以随遇而安。西谚所说“工作的时候工作,玩的时候玩”也正是此意。工作固需要放心,玩也玩得放心才行。若在工作的时候想着玩,在玩的时候又要记着工作,那便是不放心。结果如何呢?我们也是不难想象的。

但放心不是庄子所说的“心如死灰”,也不是收回旧有的心,我们的心灵应时时是新鲜活泼的。所以朱熹说:“操存只是教你收敛,教那心莫胡思乱想,几曾捉定有一个物事在里?”又说心“如浑水自流过去了,如何会收得转,后自是新底水”。

我刚说过人生是多方面的,我们把浮动的心收敛住是绝对必须的,但不能只放在一二事物上,朱子也持着同样的见解,他认为“不是块然守定这物事在一室,关门独坐,便可以为圣贤。自古无不晓事的圣贤,亦无不变通的圣贤,亦无关门独坐的圣贤,圣贤无所不通,无所不能,那个事理会不得。所以圣贤教人要博学”。这是何等的卓识!

孟子说:“舍其路而弗由,放其心而不知求,哀哉!……人有鸡犬放则知求之,有放心而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣!”这段话的意思是说,我们应该求回已经放出去的心,和上文所谓求我们

的心安放下来,意义完全一致,不过着重点有所不同罢了。至于孟子所谓“万物皆备于我”并不是唯心论,也只是能放心的意思。所以放心也就是有真知灼见,不随世浮沉。人何以会“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”呢?都只为此心已放了下来。此所以文天祥临死时还能保持“风檐展书读,古道照颜色”的宁静胸襟也。

因此“求其放心”不仅是思想的必须条件,也是做人的起码标准。

为有源头活水来

在前面的几篇短文中，我们所谈的多是关于一般人头脑中的思想症结问题，其中虽缺乏明确系统，但在根本精神上和方法上却有互通之处。现在我们要换一个角度，从思想与人生的关联上开始另一方面的分析。在开始这一讨论之前，我们亟须解决的问题便是思想的来源究竟如何，人怎样会有思想的呢？产生思想的条件是什么呢？这些问题如果不能获得满意的答案，则我们关于思想的讨论也就毫无意义可言了。近年来不少青年朋友们都不自觉地陷入了唯物论，深信思想是从物质中产生的。我们不愿意从神秘的唯心观点上看思想的问题，说思想有其物质世界的起源是我们所能够接受的，不能接受的是把物质世界缩小到极其贫乏的内容上去。这儿用的“物质世界”一词是很不妥当的，这不过是顺着上面唯物论的话说下来罢了。其实我所要说的应该是人生。人生是多方面的、丰富的，同时也是不断变动着的。因之，说思想与人生之间有着可以理解的互相关系和变迁节奏，也比较能够获得较多的事实的支持。

人生的目的也许可以说要求生活美好而有理想和价值。中国的古人喜欢讲人之异于禽兽的所在，如果人与禽兽之间的确存在着歧异的话，这歧异不应该在于生活的本身，而是在于理想和价值之有

无。禽兽的生存意义只在维持其自然的生命,而人生却不止于生命,比生命更为丰富一些。这里才发生了思想,因而也形成了文化。经济生活只是维持自然生命的手段,倘若人类只是在求生的手段上比禽兽高明些,那么他们之间的区别便是程度上的,而不是性质上的了。其实这种唯物派的说法早在两千多年前就被孔子驳倒了——孔子论孝曾有过一段很精辟的话:“今之孝者,是谓能养,至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎?”

这个“敬”字便点破人类思想的一部分来源。如果上面的论断有着正确性的话,思想发生于生产方式的基础之上的说法则已没有讨论的余地。稍稍涉猎过思想史的人应该知道思想有着无数分类,政治思想、经济思想、哲学思想、伦理思想、社会思想等名目已经启示出我们人生是如何的繁复而广泛。不过尽管每一个人的生活实际上都是多方面的、不可或缺的,而人的思想却往往只能照顾或着重于一方面,畸轻畸重之间发生了思想问题。助长着思想分殊的另一重要原因是社会的分化,自从阶级制度出现之后,思想也随之分成许多类型并因而发生了冲突。这种种横的和纵的思想分化使整个人类的生活失去了共同的旋律。我们这个时代所弥漫着的思想战争便是源于这种特殊的复杂化的人生!

人生虽然是一种客观的存在,然而它的变动却有着人力可能控制的成分,这使得我们对于未来的文化前途有乐观的理由。因之,我们对目前思想的混乱也就不必过分悲观。让思想家共同擘画出一套包括一切、统一一切的思想体系并非难事,但是要所有的人都信奉这一思想体系,自动地生活在这一共同的思想旋律之下则还不是最近的将来可以办得到的事。原因是人生被分得太支离破碎了,在这样基础上希望思想的混乱局面获得澄清似乎过于脱离现实!

朱晦庵的诗句:“问渠那得清如许?为有源头活水来!”人生无疑

是思想的“源头活水”，要思想清明透彻便得从改造人生、净化人生、丰富人生的源头做起，否则都只能是不切实际的幻想而已！问题当然并不如此简单，这里还牵涉到思想的广度与深度，以及人的灵性等方面，关于这些，我将在以下几篇中继续讨论。

思想的广度与深度

什么是广度呢? 广度是思想所赖以建立的基础之博大的程度。什么是深度呢? 深度则是在此种基础上所建造起来的思想之塔的高度。其实在这里我们已经应该看到深度与广度的关系是如何的密切了:没有广大的基础是不可能有高耸云霄的塔顶的;塔顶无法脱离塔身而孤立地存在,它的高度显然是被它的广度所决定着的。空中楼阁只存在于人们的幻想世界里,它和海市蜃楼同样地经不起实际的考验。我们都知道埃及的古金字塔是世界上少数最伟大的建筑物之一。它何以伟大呢? 瞻仰过它的人总不外震惊于它的面积之广与塔身之高,尤其重要的是它的广度与高度是相配合的。

思想的广度与深度便恰恰和金字塔的道理完全一致。思想只是各种思想的一个总称,世界上并无绝对抽象的思想之存在,它表现在人生的各个方面之中。因此,思想总体的深度必然是和它的基础的广度成比例的。我们试看古往今来凡是在思想上有贡献的哲人,无不是思想基础极其广博的。亚里士多德是古希腊学术的集大成者,他不仅是懂得政治学、伦理学、名学、自然科学等,而且了解当时学术之全貌。孔子亦然,他是中国古代学术的集大成者,而后人之所以敬重他也多半为了"大成"两字。中国过去学者喜欢讲什么"一物不知,

儒者之耻”,这话在今天听来似乎近于荒唐,但在学术尚不甚复杂的古代倒也非绝不可能之事。思想的深度何以会被它的广度所决定呢？道理实在很简单：深度是结论,结论如果要有效,则它所有根据的材料的范围必须愈广泛愈好,否则该结论便只能在极小的范畴中表现其真实性。这说明了归纳法的存在价值及其在近代科学发展史上所占据的重要位置。

我们既肯定了思想广度的意义,思想和人生的关系也就随之显现出来了。人生是多方面的,此多方面不仅是理论上的,而且是事实上的。亚里士多德说人是政治的动物,这是对一方面的强调。再往下数,我们还可以说人是经济的动物、文化的动物等。这些各种各样的生活都为我们提供了思想的第一手材料。因之,如果只从理论上了解这些生活的意义,而不切身体味它们的内容,那么所获得的结论也还是靠不住的、不一定真实的。孔子“入太庙,每事问”是实际体验的明证;而他的“少贱,故多能鄙事”也未尝不是他思想成就的重要根据。近代实验主义事事讲试验,从错误与试验中把握住真理,更可以为从广度到深度的说法作注脚。反过来说,要想不经过广的阶段而直接跃进到深的境地,事实上是根本不可能的。譬如,近代学术分化的结果,许多人都以为我只要专门钻研我本门的学科就可以深入了,其他的一切都可以不管,而且也没有时间过问。这话粗听似乎很有道理,仔细想想却未必如此简单。因为一切学问都是从整体人生的总泉源处分支出来的,因之这许多支流必然是彼此密切相关的,没有任何人可以只懂政治学而于经济学、社会学、哲学等一无所知,或仅了解经济学而不知其他的学问。虽然由于事实的限制,我们只能专精一科,但对于和该科有关的一切学问我们至少也须有基本的认识,否则我们不仅不能深入该科的堂奥,恐怕入门亦不可能。政客并不懂政治,商人并不懂经济,此外这种终身习焉而不察的故事也比比皆

是。这些人对于某一项生活不可谓不专,然终于不能精通者正是基础太狭之故。明乎此则我们对于前面所解释四通八达的"通"的意义,以及朱子所谓"圣贤无所不通,无所不能"的话便都可以了然了。

那么,思想的深度对于广度有无影响呢?答案无疑是肯定的。深度虽以广度为基础,但反过来也可以扩大广度。"独上高楼,望尽天涯路"、"欲穷千里目,更上一层楼"都足以说明思想深度的价值。因此,人类思想固然来自人生,而人生亦必赖思想的不断指导始能更为丰富、更有价值。不过我得补充一句,思想无论怎样深,总不能架空立说。毫无根据的幻想永远不会有思想的价值。有些浅人常常抱有创造思想体系的宏图,总想一鸣惊人,超越一切旧有的学说,这真不值识者一笑。

有人说"为学者当如金字塔,要能博大要能高",其意义无非都是要使思想的广度与深度取得恰到好处的配合。广度加大深度,深度扩大广度,这不是机械的循环,而是有机的发展哩!

从心灵到思想

谈过了思想的物质来源之后,接着我们接触到产生思想的另一依据——心灵了。尽管我们承认物质环境对思想的影响,但物质绝不可能是思想的唯一来源。理由很简单,人类思想最初发生时的物质环境对于其他高等动物也同样是存在着的。如果说“存在决定思维”是真理的话,那么一般的存在为什么没有产生普遍的思维呢?也就是说为什么只有人类才有思想呢?因之我们还得在人的身上去追寻思想的源头。

我们常常听人说:人是万物之灵。人何以是万物之灵呢?孟子说人之异于禽兽者在于“人性”,希腊哲人则说人是“理性”动物,康德又认为人具有一种“超越的统觉”,基督教说“人类始祖亚当之所以异于禽兽者在其有自由意志耳”,而佛家则有“人人皆有佛性”之说。无论我们给它定个什么名,总之人类具有一种精神特质,这种特质始使思想的产生成为可能。在这里,我们不妨称它为“心灵”。荀子说:“凡以知,人之性也,可以知,物之理也。”这不只指出了心物和知(思想)的关系,并且也说明了必须先有人性然后始能知物理。

当然,唯物论者会反驳我们说:“心是从何而来的呢,还不是从物中产生的吗?”我在前面已说过,这一反一复的争辩最后只有推到宇

宙开始时为止。其实这根本不是问题的症结所在,我们可以承认物质是先心灵而存在的。我们所要强调的只是心灵既存在之后便具有超越性,不必然得受物质的限制。这正如个人与社会的关系一样,社会是许多个人共同创造的,但社会既经产生之后便超越个人而不能任意地为人们所左右,甚至相反地,个人还得受社会的限制。

实际上,思想本身便是精神的而非物质的。如果不是由于唯物论的盛行,思想与心灵的问题根本就没有研究的余地。"思"、"想"两字在中文里都是从心;英文的 thought 是 think 的完成,同样表示心灵动作的客观化。同时,"思"和"想"单独用时都是动词,而 thought 亦是从动词中变化出来的。这些不是足够说明心灵是思想的最终极的依据吗?

不过仅仅知道心灵可以产生思想还是不够,每一个人都有一颗心,但并不是每一个人都是思想家。我们常常骂某种人"没有头脑"、"没有思想",也正因为思想并不单纯的是心的动作的总和。那么何种心灵才能产生思想呢?佛经上有"相续心"、"刹那心"、"生灭心"等名词,后两者相当于我们所谓的"念头","相续心"才是我们所要讨论的思想。我们日常谈话中常说到"胡思乱想"、"思前想后"、"茶不思,饭不想"之类的话,这里虽也包括了"思想"两字,却显然与真正的思想无关。为什么呢?因为这些都只是"刹那心"或"生灭心"。我们每在深宵不寐的枕上,家事、国事、天下事一齐涌上心头,才思及东又想到西,既无条理,又不连贯,思潮虽滚滚而来却又像长空的惊鸿一样在我们脑海中一掠而过。谁都知道这种零星的念头是不会产生思想的。而"相续心"却不同,相续心是人们对于人生以至宇宙有关的种种一般性的问题作有系统与条理的思考。我说"一般性",意思是说与全人类或至少与多数人有关,而非一己之私的小事情。因之,相续性者并不只是一个人头脑中的相续,同时还必须是多数人与若干世

代的相续。梁启超在《清代学术概论》中说得好："今之恒言，曰'时代思潮'，此其语最妙于形容。凡文化发展之国，其国民于一时期中，因环境之变迁，与夫心理之感召，不期而思想之进路，同趋于一方向……"又说："凡时代思潮无不由'继续的群众运动'而成。"这些话都是指思想的连续性而言的。我们诚然应该珍惜人类的心灵，但更值得尊重的无疑还是心的运用。古人说"运用之妙，在乎一心"。我们该如何使我们宝贵的心灵能够创造出有价值的思想呢？

肯定我们的独立思想!

支配着近代人的生活的主要力量之一乃是独立的精神。这种独立的精神,也就是通常我们所说的“个人主义”。早在文艺复兴时代(14—16 世纪)。欧洲不少知识分子便最早摆脱了中古神道的束缚而追求其一己所喜爱的精神生活。16 世纪的宗教革命更进一步地肯定了个人精神的独立性。这一伟大的文化运动的基本原则是说:个人可以凭其一己之良知而直接与上帝相通,并根据他自己的了解来解释《圣经》,而无须通过教会的垄断。那也就是说,人们的思想信仰必须而且应该是独立的。这是近代个人主义的历史背景。

但是尽管思想独立的意义早已获得我们的肯定,而直接或间接危害着我们独立精神的种种社会力量却依然不断地涌现。尤其是 20 世纪以来极权政治的出现,思想独立的保持更是戛戛乎难矣!我们知道,思想独立固常常需要独立生活(经济独立尤其重要)来支持,然而反过来,我们要想真正生活得有意义有价值,并表现个人的独特风格,则更少不了得受一种独立精神的支配。中国古代讲求“士可杀不可辱”,便是在维护个人的独立精神,以使人格得以持续不坠。反之,如果我们没有独立的头脑,一味听任他人牵着鼻子走,那么在精神上便已先倒了下去,更遑论维持独立的生活!从历史看,毁灭人们的精

神独立通常来自两方面——经济的与政治的。因之，独立精神的追求与维护便不能止于个人头脑之中，像老子那一套“小国寡民，老死不相往来”的幻想。我们还得从现实社会中去创造保障独立精神的客观条件。近代民主制度的逐渐建立与发展即是人类在这一方面努力的成就。在这里，我们显然已看到思想与生活之间是有着怎样密切的关联。

其实了解这种关联的人并不自近代始，中国的孔子早在两千年前便已说过“反求诸己”、“为仁由己”之类的话，意思也在暗示我们应具备独立的精神。至于孟子所谓的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”则更是明显地指出了这一点。陆象山也说：“不识一字，也要堂堂地做一个人。”但是近人由于误信极权主义者的有意污蔑，大都相信个人主义或独立精神乃是自私自利的思想，是破坏社会组织的要素。说到这里，我们得正面地说一说“独立思想”或“个人主义”的意义。我说我们要肯定自己的思想，意思绝不是说每一个人都必须像思想家一样地去建立他的“思想体系”或“吾道一以贯之”；更不是提倡庄子的“此亦一是非，彼亦一是非”的哲学。我的根本意思是说，每一个平凡的人都应该有他独立的生活，因之也就得具备一种独立的精神。独立精神与信仰不必是自己的特殊创造，但必须来自一己的独立选择。在许许多多的独立思想之中，有一项原则是必须共同遵守的：不能侵犯他人的独立的精神。这是一个“和而不同”的局面。“不同”并非相反或相冲突，平凡的人生大体上总是有着谐和性的，只有野心家才会无理地侵犯他人的自由。这种独立的精神真的是自私自利的吗？易卜生告诉我们：“世界上最强有力的人就是那最孤立的人。”胡适之先生也说：“真实地为我便是最有益地为人。把自己铸造成了自由独立的人格，你自然会不知足，不满意于现状，敢说老实话，敢攻击社会上的腐败情形。”这也是古人所谓“未能正己，焉能正人”

的意思。孔子曾说:“己欲立而立人,己欲达而达人。”我们如果失去了独立的精神,不能肯定自己的独立思想,人生的意义又在何处呢?

人毕竟不同于禽兽,他要生活得有理想。理想的生活首先就离不开正确思想的指导。只要不妨害他人的自由独立,任何人都有权利也有义务去选择他们的生活方式。而“选择”的先决条件便是思想独立——确切地说,也就是思想不受任何权威的无理束缚与限制。

禅家和尚说:“菩提达摩东来,只要寻一个不受人惑的人。”“不受人惑”正是人们在主观上求精神独立的不二法门。只有肯定了自己的独立思想的人才可以“不受人惑”,也只有思想独立的人才有资格追求理想人生的实现!

思想的分与合

《三国演义》开头第一句话就说“天下大势，分久必合，合久必分”。这观点固适于解释中国传统的政治形态，而尤其能够说明人类思想的演变。

人类思想在最初产生期间是很单纯的。我们常常发现许多不同的文化在远古的时代具有相同的信仰或风俗，其原因即在于此。诗人荷马时代的希腊思想是相当单纯统一的，可是自泰勒斯（Thales）开创迈利西安学派（Milesian School）以降的希腊古代哲学却走上了分歧的道路。及至基督教跃登罗马国教的统治地位，西方思想大体上复形成了一种合的局面。近代文艺复兴，宗教革命等文化运动兴起以后，教会的权威被打倒了，思想的束缚解除了，于是形形色色的新思潮也如雨后春笋一样，蓬蓬勃勃地发展了起来。一直到今天，这个分的局面还未曾结束。

在中国学术思想史上情形也并无殊异。春秋战国以前我们是学在官府的，是合的。春秋战国时代，正如庄子所说的，是“道术将为天下裂”的时代。百家之学的兴起正是思想从合到分的演变。所以庄子又慨叹地说：“百家往而不反，必不合矣！”（《天下篇》）然而自汉武帝罢黜百家、独尊儒术以后，中国思想两千年来大体上都维持着合的

状态,尽管在此长期合的过程中曾经有过不少次分殊的趋势。降至近代,西方文化侵入中国之后,我们思想界的合的局面被打破了。因此这百余年来,我们又是朝着分的方向前进的。但平心而论,中国思想的分与合却要比西方合理些,因为我们的思想发展多少是顺乎自然的,人的因素只是促进的而非决定的。而且我们的正统思想——儒家——对异端思想也还没有积极的迫害,最多不过是站在卫道的立场上加以斥责而已。西方思想上的不容忍的表现却比我们可怕得多,而跃登了统治宝座的思想对于“定于一”的要求也十分严厉。

思想的分与合有什么特殊原因呢?如果我们把思想史和人类生活史联系起来看,则这两者之间显然存在着相互适应性。罗素告诉我们说:“这是一种互为因果的事:人的生活环境对于他们的哲学有很多的决定性,但反过来,他们的哲学也同样地决定着他们的生活环境。”(*History of Western Philosophy*, p. Ⅱ)当社会在正常状态之下,维持着它的统一性时,思想的分裂是很难想象的。只有当社会面临着剧烈的变动时期,旧的安定合一的局面已无法再持续下去,人类才在思想上分成许多派别,从各方面去追求一个新的安定统一的社会。及至新的社会安定了下来,百家争鸣的现象也就逐渐地归于消灭,而在新的旋律之下能汇成一种博大的思想网路(web of thought)。这样看来,思想的分殊仍是社会突变时期产生的现象,思想汇合则是正常的社会发展过程中的必然归趋。说到这里,我们的问题来了:思想汇合既是应该的事,那么思想“定于一”运动不也是促使这复杂的社会趋向安定统一的合理行动了吗?其实绝对不是。我们这儿所说的“合”并不是“独尊某某,罢黜某某”的强迫性的整齐划一,倒毋宁是许许多多不同的思想流派在一个共同旋律之下的会通与综合。诚然,在新的合之下,可能各种思想的派别并不是平等的。

有的占着较为重要的位置，有的则比较次要。但这种差别只应是自然而然演变的结果，绝不能出于统治者的有意抑或扬。

同样地，思想的分殊固然不必过分地加以颂扬，却也不应任意而横蛮地予以打击。人类进步之路甚多，思路也不止一样，从多方面去追求真理、烘托真理，总比局促于一隅好得多，也实际得多。而且，人类本身如果是分裂的，社会无法维持着它的统一，则我们单独在思想上企求汇合也是不能想象的事。

总之，思想的分与合都有其社会的背景，而且人类文明如不中断，这种“分久必合，合久必分”的思想起伏似乎也没有停止的一天。因之，思想的分与合的价值便不能机械地予以判定。只要我们能审时度势、顺乎自然，则思想的分殊固可以促进社会的进步，思想的汇合也未尝不是更值得珍贵的事。

远在天边　近在眼前

前面我们已从几个方面陈示了生活对思想的影响，现在我们可以谈谈这两者之间的距离的问题。

毫无疑问，思想与实际人生之间是存在着距离的。虽然就最广义的人生说，思想也是人生的一部分，但在大多数的人的日常生活之中，反省性的(reflective)思想都显然没有能够占据它所应有的地位。思想与人生的距离究竟如何呢？我们先且不说。这里我们不妨从历史的发展上来看看两者的关系的演变。

从历史着眼，一种很明显的事实横在我们面前：由于教育愈来愈普及，越到近代人们便越有机会发展，思想最早的时候，一般人是所谓“不知不识，顺帝之则”的。稍后圣人出来了，以他们的“先觉”来启发一般人的“后觉”，即所谓“百姓日用而不知”，但到了近代，人们的思维能力则普遍提高。换句话说，文明进步的重要特征之一也就是思想力量的日益扩大，并逐渐深入人生的每一个角落。近数十年来，在中国传统观念的影响之下，我们似乎都承认一种说法，即一种理想的社会必须是文化指导政治、政治控制军事的社会。这种社会结构论是否正确或完整我们且不必管，从这里我们至少可以知道，思想指导人生的观念，在中国社会是相当普遍的。

但是这种观念并未能改变一种事实：那便是社会上大多数人把思想之事委之于思想家、学者去研究，他们是不愿过问思想问题的。即使他们能了解思想在人生中所居的重要地位，他们依然坚持这是他们的能力所无法企及的工作。诚然，思想家的思想深度是要比一般人深远得多，然而这却不足以证明思想是和社会上最大多数人无关的事。其实思想家的思想如果有价值的话，则正是因为能综合千千万万的纷繁芜杂的想法，能点出隐藏在人们心灵深处的向往。所以归根到底，思想是有社会性的。思想的深度固然值得尊崇，它的广度则尤为重要。否则思想与人生便是毫不相干的两件事了。

说思想和人生应该是一种有机的配合，意思并不是说这两者之间是没有距离的，或必须合而为一。我在《主观、客观与思想》短文里已说过思想必然具有主观的性格，不能完全合乎事实。而且从表面上看，思想与生活两者在性质上还有其他矛盾之处：思想是理论的，生活是现实的；思想是抽象的，生活是具体的；思想是空灵的，生活是实质的……总之它们似乎是一个“远在天边”，另一个却“近在眼前”。大多数人固然对思想抱着一种不闻不问的淡漠态度，而且少数思想家也并未能个个负起以天下为己任的指导责任。有些象牙塔上的“思想家”，既不了解现实社会的病症何在，竟凭着一己的主观臆断，贸然地开出一纸离题万里的药方，在大多数人不习于思考的情况之下，给野心家们造成了利用群众的好机缘。人类多少悲剧就是这样造成的！

尽管如此，我们依然不必悲观。思想与生活相配合的事实也充满在人间，在历史上，我们看到无数宗教家、民族英雄、哲学家、科学家等为了他们的理想、信仰、真理而不惜牺牲一己的生命。这种种殉道的壮烈事迹正说明了这些人是怎样使自己的生活去配合他们的思想，并如何为真理与人生的结合而努力！即使在芸芸众生之间，思想

与生活在不知不觉中还是有着相互的适应性,而非绝对彼此排斥的,在现代社会中,人们的职业便常常由其人生哲学所决定,这多少也是思想支配着生活的部分表现。如果人人都能把这种精神扩而大之,而追求一伟大的社会理想,则文明的前途当然是无限光明的了。

那么思想与人生之间到底应该保持着怎样的距离呢?一方面,思想与生活的关系应尽量地求密切、求配合;另一方面,思想又须超越人生,以为人生的最高指导,这是不可分的一体之两面。"远在天边"的思想何以得与"近在眼前"的生活连接起来呢?因为这两者都是从人而生的,所以最后才会统一于人、隶属于人。思想又为什么须超越人生呢?古人说得好:"不识庐山真面目,只缘身在此山中。"如果我们只局限于现实生活之内,则我们显然无法看清人生的全部,找不到自己的生命方向。因之,我们必须生活得超脱一点,使自己的精神不断上升,然后始真正能了解自己。这实在有赖于思想的力量。所以思想和人生的必要距离不仅不会阻碍社会的进步,而且还可以提高文明的程度。

"远在天边"的思想和"近在眼前"的生活之间的距离既是"远在天边"的,又是"近在眼前"的。这话看来非常矛盾,其实却一点也不错,这才真是矛盾中的统一哩!

知识・思想・信仰

思想一词,其本身便具有很大的弹性,因之我们也很难给它下一个确切的界说。但我们确然知道有若干概念并非思想的同义语,但却和思想有着极密切的关系。如果我们把这些概念和思想的异同之处分别加以分析,则思想本身所涵摄的意义,及其在人生中所占据的地位也就清晰地显露出来了。在这篇短文里,我无法涉及所有这一类的概念,我只能提出其中两个比较重要的概念和思想一并加以讨论,这就是本文的题目所显示的:知识、思想、信仰。

思想与知识的关联是很显然的,思想不能是凭空的,它必须根据材料,这材料自然非知识莫属。知识可以说是一切动物生存的基本依据,而人类则尤其与知识有着不可分割的关系。没有知识的生存对于我们是不可想象的。但知识虽包括了思想,其本身却并不即等于思想。所以无论是社会科学或自然科学的研究,就其本身说都是寻求知识。但社会科学与自然科学却是人类思想——各种思想——的不可少的基础。我们也可以说,思想是综合与融化了的知识的抽象。这便是知识与思想之间的距离。英哲培根(Francis Bacon)认为最好的治学方法是蜜蜂式的,那也就是说,把知识消化了而创造出新的思想才是第一等的学问。

信仰常常被人认为是思想的另一说法,其实这两者并不完全相同。正如思想与知识的关系一样,信仰从思想中产生,但两者却不属于同一范畴。所以,孙中山说:“主义是先由思想再到信仰。”一般地说,信仰比思想更为主观,它积极地肯定一个绝对的是,并且在相当程度上否定其他的信仰。在以往历史上,我们所最习见的信仰常有与思想几乎是处处相反的情况。思想虽然也有其肯定的一方面,但它的范围远比信仰为广泛,而且它比较注重思维的方法、态度,而较少固执于思维的特定内容或对象。信仰则往往肯定一个绝对的是,既肯定之后甚至可以只问目的、不顾手段,因之极端的信仰者有时竟可以抹杀事实的真相。思想则随着方法与事实,不必有一个预定的结论,它所肯定的是客观知识和思维法则所引导它去肯定的,因此思想的价值往往不在于结论的本身,而在于它走到此结论的一段思维过程。后人可以接受此过程的启示而走向新的真理之路。思想离不开知识,而知识却是日新月异的,过去许多被认为正确的知识,经过长期的考验可能被证明为错误的,因之,思想必须根据知识的进步而不断修改。信仰则不然,它可以完全不顾知识的正确性如何,而且还尽可能地曲解一切新的知识来证实它是唯一的真理。顽固的基督教信仰者至今仍然拒绝承认达尔文的进化论,武断的唯物论者也对现代物理学、生物学的新发现完全视若无睹。这都是最明显的例证。思想是普遍性的,不属任何一家一派,即使最初是某一学派的产儿,它也必须获得最大多数人的承认,并为客观的知识所支持。信仰则常常只是一两人所领导的,是特殊的。思想的根源是理性,信仰的动力则是情感!

这样看来,信仰岂非一无足取了吗?也不是如此,譬如宗教信仰——基督教、佛教——和道德信仰尽管不是建筑在客观知识的基础之上,却别有深刻的精神泉源。最粗浅的说法,其动机也是爱人

的、救世的，其所成就者不是“真”而是“善”的。对于这一类的信仰，我们便不能用一般流行的科学实证论的尺度去衡量它。但是这一类的信仰，如果在动机上失去了纯洁性并且和现实的权势发生了密切的联系，那么它的一切优点都将失去，而会严重地危害人类的文明，中古时代的基督教和近代的极权主义便是最好的例证。在一般社会中，所有的人都或多或少具有知识，较少数是有思想的，更少的人有着信仰。照理倒过来说，则该是有信仰的人必有思想，有思想的人必有知识。这三者应像宝塔一样是一层层地建筑上去的一个和谐的整体。为什么事实上它们竟常常表现着如此冲突呢？问题的答案，在我看是由于有些信仰的基础太不稳固：思想根据了不正确的知识而发生了错误，信仰复从错误思想中产生了更错误、更褊狭的结论。这种褊狭而又错误的信仰严格地说已不是真信仰，而是我们通常所谓的迷信了。我们不要以为只有愚夫愚妇才会迷信，其实知识程度很高的人同样会迷信，可能迷信的程度更要深些。

但是我们也曾经看见另一种理性型的信仰者，他们虽有坚定的内心信持，但是他们的思想则建立在正确知识的基础之上，并随着知识的进步而不断修正或加强其信仰。这是知识、思想、信仰三者的互相促进的关系的缘故。然而这样的人毕竟太少了，也永远无法期望人人如此。许多信仰者都难免流入上述那种武断的一型。因之，在目前来说，我们倒宁愿止于思想的阶段：那就是说且让人人先获得一种相对的真理再说。这样一切不同的思想才可以有获得协调的可能。因为一方面我们既不能和其他动物一样只有零零碎碎的知识，另一方面在知识不够充分、思想不一定正确的条件下，妄想去跳上信仰的高峰也实在太危险了！人类也许有完全达到真信仰之境的一天，但绝对不是现在！（这三者的关系很复杂，在后面《知而不行，只是未知！》一篇中续有讨论。请参看。）

如人饮水,冷暖自知

现在我们来谈谈个人的思想境界问题。

我们前面所涉及的种种思想问题都是具有社会性的、共同性的,这可能给读者们一种误会,以为思想是与个人无关的事。其实思想之所以为思想,虽有其社会性的一面,但任何伟大的社会思想却都是通过个人而产生的,也就是说都有其个性的根源。从社会性那一方面望去,我们所看到的是思想的汇合;从个性这一方面着眼,我们则看到思想的一层层一面面的分化。

一个普通的人,如果没有创建思想体系的雄心,他的思想总只能偏重某一方面,如政治思想、经济思想、社会思想、哲学思想。即使是最高明的思想家,在学术日趋分殊的今天也不可能有囊括一切思想的本领,尽管他必须懂得许多思想,但他所精到的仍只在某一方面。这就是说,从横的方面说,思想是具有各种类型的。如果我们换一个角度,再从纵的方面看,思想又显然是分成千万重层次的,属于同一范畴之内的思想有的达到最高深的境地,有的停留在极浅薄的阶段。我们试从历史上许多人物观察,问题就更为清楚:释迦牟尼、耶稣、穆罕默德是宗教家的一型;孔子、苏格拉底是圣哲的一型;拿破仑、项羽、亚历山大是英雄的一型;屈原、李白、荷马、歌德、拜伦又是诗人的

一型……他们各有各的思想形态，也各有各的思想境界。我们不能比较孔子和项羽的是非，也不应该把拜伦和苏格拉底混为一谈。这是从类型上来划分的。若就思想的深度而言，同样是宗教徒，有的可以殉道，有的可以叛道；同样是哲学家，有的不惜以生命来维护他的信仰，有的却可以为五斗米而折腰……站在社会道德的观点上，我们有理由责备那“叛道”之徒，然而站在他们个人立场上设想，我们所能给予他们的只应是怜悯与同情，因为他们的思想境界本来极低，我们怎能希望他们有“杀身成仁”的壮烈表现呢？

个人思想的境界究竟是怎么一回事，这实在是很难答复的问题。可以说的是，每一个人，除非绝对失去了思维能力，否则总有其一己之思想境界。大抵个人的人生观是被他的思想境界所决定的，而他的一切行为则是思想境界的具体表现。由此可见，思想境界乃是隐藏在人们的心灵深处的最真实的存在。人们尽管可以在口头上说禅谈哲，而且谈得很高深，但如果在实际考验中他表现得极其卑鄙，那么他所说的那一套高深思想便与他无关，最多不过是拾人余唾而已。所以实在说来，思想境界之中包含了实践的成分，绝不是嘴里说了就算了的！我们在社会上曾经看到过无数言行不符的人：极权主义者或暴君嘴里偏偏高唱民主自由，生活腐化糜烂的人却不时要弹弹社会主义的高调……这类人到处可见，我们也不必去理会。关于这类人我们通常称之为“口是心非”。“口是心非”实在是一个很好的词句，它把口头禅和思想境界之间的差异形容得淋漓尽致。我在《从心灵到思想》一文中说过，思想是从心的，离开了心便无思想产生之可能。那么“心非”还会是真正的思想吗？“口是心非”既然不成其为思想，它自然就更不会具有任何思想境界的意义了。

对于思想境界的分析显然使我们更深入地认识了所谓“思想改造”或“indoctrination”之类的事情的荒谬性。思想境界既是一种严

肃而真实的存在,这样深深地植根于人们的心灵深处,它怎么就会在刀尖的威胁之下立刻改变了呢？虽然生命的威胁确可以使某些人屈服于一时,然究言之,即此屈服也只是外在的和形式的,而不是内在的和精神的。中国成语又有所谓“口服心服”、“以力服人者非心服也”的话,可见必须是“心服”才可能使人们在思想上有某种程度的改变。其实,如果真的具有坚定的信仰的人,任何强力都不足以构成威胁。古往今来多少宗教的殉道者、革命的烈士、信仰的牺牲者,都可以给这一真理作注脚。可是极权主义者并不接受历史的教训。他们仍在那里打着如意的算盘,企图用武力消灭一切异己的思想。这除了表现他们对于人性的尊严、理性的价值毫无所知之外,实在没有更多的意义。其实稍有理性的人都不难发现:别的事情也许可以勉强得来,唯独个人的思想境界是丝毫也含糊不得的。不仅他人无法强我如何思想,即使我自己也不可能任意驾驭它,而完全忽略了它自己的运行的轨踪。

当然,这绝不是说,个人的思想境界永远是一成不变的,前面所说的“心服”已经是一种改变。不过“心服”仍然是被动的,是被他人“说服”的结果。通常思想境界的改变则来自个人生活的修炼——学问上的、道德上的,以及实践中的。思想境界的改变又是怎样的呢？首先我得说明,这里所谓“思想境界”通常是指一种共同性的思想而言的,它较注重思想层次高低的差别,而不甚注意思想性质的异同。因之,思想境界的改变也就是思想境界的提高或降低。这种改变必须而且也只能是个人自动自觉的努力结果。就算是被人说服,到被说服的那一刹那,他的心灵也必然已采取了主动的积极的行动。

在这里,我们显然已看出一切企图“改造思想”或“消灭思想”的笨伯是如何的愚昧和不通了。我们不可能硬使高级的思想境界迁就低级的思想境界,也无法强将低级的思想抬高到更高的思维天地中

去。如果我们一定要反其道而行之，相信宝剑的威力可以使人人都屈服于《古兰经》的教义之下，那么结果又会怎么样呢？我想《孟子》上那一段揠苗助长的故事很可以作为这个问题的答案。这是人类最顽强的一面，也是心灵的功能最庄严神圣的表现，而我们人类也正是凭借着这一点点星光才从黑暗的野蛮时代中走出了今天这种文明的大道。如今我们更要仰赖着它的指引去战胜这疯狂世界的惊涛骇浪，驶出这眼前无边黑暗的恐怖海洋！这样，我们又记取了那位象征着东方智慧的禅宗六祖的话："如人饮水，冷暖自知。"它告诉我们：不同的思想境界之间是有着怎样一道不可逾越的鸿沟。你无法完全体验到我的思想深度，我也不可能用我的想象来代替你的思维。我喝热水，我只能告诉你这水是热的，但却无法向你说清楚这水究竟怎样热，即使我说得清楚，你也绝不能听得明白，此所以高僧往往对他们所领悟的真谛只能发出"不可说，不可说"的慨叹也！

思维与思维方法

思维(thinking)与思想(thought)是分不开的,如果说思维是思想的过程,那么思想便是思维的结果。这种所谓思想乃是一切思想的总称,这里所谓思维则是通向思想之境的一切过程的综合。思维一词原非中国所固有的,而是西方的译名(王阳明所谓"思维省察"是作动词用的,我们通常所用的则是"思考"、"思索"或"虑"等,如荀子所谓"虑,谋思也"。这都是说,"虑"是以既得的知识为材料而更进一步有所求索,这就是思维的中国古义了)。在心理学上,思维也有广、狭二义:广义的思维乃是我们在感官知觉以外所获得的一切认识;狭义的思维则是指分析、综合、推理、判断等精神作用而言。由此可知,思维本身实是一种极严肃之事。在《从心灵到思想》一文中,我曾指出心之所以能产生思想实因为具有相续性。仅仅凭一时的"灵感"而胡思乱想一番是绝不能创造出有价值的思想的,因之自然也就和思维没有任何共同之处了。思维可以说有如一条链子,其中每一个环节都和另一个环节紧紧地穿套在一起。

但思维并不能单独地创造出思想,因为思维本身只是一种心灵的运用、精神的活动,而思想则是有内容的,这内容便是我在前面所说的知识,所以知识乃是思维活动的对象。我们知道,知识有真的,

有假的；有充分的，有不充分的；有正确的，有错误的；有永远适用的，有过时无效的……好了，知识既然有着这样许多的分歧，如果我们选择了错误的知识为思维的对象，那么即使我们在思维上尽了最大的努力，我们又怎能产生正确的思想呢？我说这一番话的意思是要提醒读者，不要相信目前社会上所流行的一种荒谬之论：那就是说，有一种唯一的永恒不变的自然法则可以引导我们迈向绝对真理之境。照前所说，思维既不能包办内容，则任何思维法则也无法必然保证正确思想的产生，当然不消说，它更无从保证我们获得真理了。

环绕着思维的中心而引申出来的问题至多，本书曾力图从多方面加以烘托，俾使人了然于它的全貌。但由于体例所限，至于知识的认识与选择、思维方法的各种派别及其有效性等问题则都无法涉及。这些问题，在作者看来，应该在哲学与逻辑的专著中讨论，前者属于哲学中知识论的范畴之内，后者则属于逻辑的范畴之内。这里我只想表示一下我们对于思维方法的根本态度。

首先我所要说的就是我不愿空谈思维方法，而是把它和思维方式(way of thinking)联系起来讨论。关于思维方法，五四以来中国流行着三大派，这三派都非中国所固有，而是西方传过来的。第一是杜威那一派的实验主义方法，第二是罗素那一派的数理逻辑，第三则是共产党人的“唯物辩证法”。前两派都是西方近代的学术成果，最后一派在中国最为流行，实验主义的方法次之，而西方正统的逻辑学却很少有解人。

作者个人是一个方法论的多元论者，我不相信正确思想的产生必须严格地依据某一派的思想方法。人类知识是日新月异的，因之思维的方法也必须不断地加以修正。如果我们固执于某种特殊的思维方法，而视之为永恒的真理，那就等于承认我们的知识已经发展到完备的阶段，永不可能有新的进步了，这显然是极端荒谬的观念。反

之,如果我们承认知识进步是永无止境的,那么我们还有什么理由肯定思维方法是绝对不变的呢?毫无问题,思维必通过方法而活动,没有方法的思维是不可想象的。但这并不是说方法可以片面地决定思想。事实上我们的思维方法是不断地在改进中的:知识进步激起了新思维方法出现,而新方法的出现则又加速了人类求取知识的步伐,近代英哲培根所倡导的归纳法便是一个最显著的例证。至于思想与思维方法之间的关系,据我个人的看法,首先是思想的性质、原则决定它的方法,然后方法才能引导人们深入思想的境地。中国哲人坚持自然科学与人文科学在方法上不能一致,确实是有坚强的理由的。思想在理论上尽可以抽象,但实际上却必得具备某种特定的具体内容。在此特定的具体内容上,我们可以采用各种不同的方法来解决问题。而事实上每一个具有独立思维能力的人所采取的思维途径也自然而然是各异的。但如果他们在同一问题中所根据的材料——知识是相同的,那么虽用不同的方法亦可得出大同小异的结论。所以思维方法的分殊并不必然会使人们在思想上分成分歧对立的营垒。这就是中国古人所谓"百虑一致,殊途同归"。

以上这些论证还是偏重于外在观点上说明思想方法的多元性。其实思维取向的歧异乃有其内在的必然因素,那就是"人心不同,各如其面",我们的思维方式根本无从一致的啊!思维方式普通也称作思路,乃是因人而殊的。不仅每一个人有其独特的思维方式,每一有共同文化的民族也多少都表现出一种特殊的思路。我们不难看到,中国哲人在表达同一思想意境时,和西方思想家是如何的截然有别!孔子在川上,看见流水一去不返,不禁喟然叹曰:"逝者如斯夫?不舍昼夜!"希腊哲人赫拉克利特有一次在小河里洗脚,他把脚缩回来又复伸下去,蓦然有感于中,哭着说:"我第二次伸脚碰到的水已经不是第一次的水了!"你看,这是多么相同的感受,又是多么不相同的表达

方式呢！

总之，思维方法是多元的。而且方法只是方法，不是目的。我们目的是要循着各种可能的思维之路去摸索真理之门。因此，任何由于对思维方法的无理固执而阻断了我们通向真理之路都是为智者所不取的！

思想的继往与开来

关于思想在其与空间的关联上所发生的一些问题我们已谈了不少，现在让我们试着把思想问题配合到时间的长流中去，看看它又显示出什么意义。

我在本书中所讨论的思想问题都根据着一个基本原则，那就是从活的观点分析问题的根源。而此所谓“活的观点”则在很大的限度内涵摄了时间的意义，但对于思想的本身，我却没有从时间上加以考虑。思想的源头活水虽然是我们的现实人生，它的发展线索则无疑是直上直下、贯穿着古往今来的！在《学而思　思而学》那篇短文里，我曾强调了历史文化的连续性对于思想的重要影响，在《变与常》中我又借用了荀子“体常而尽变”的话来暗示思想的时间含义。思想，当它真正是一种严肃的思想时，必不可能是凭空发生的；它不仅是空间的产儿，同时也是时间的结晶。而对我们人类说，时间与空间则永远交织在一起，因此，我们只有透过时与空的交叉点才能认清任何思想的真义——它是否具有广大的社会性或正确的时代性。

我们并不相信“日光之下无新事”的话，可是思想之有其时间的一脉相承之迹倒也是不可否认的历史真理。说思想具有时间的根据并非否定进化的意义，相反的，人类思想从简单到复杂、从粗疏到精

密、从浅薄到深邃的发展正清晰地显示出进步的事实。就拿马克思的思想来说,他的唯物论近袭费尔巴哈,远承 18 世纪的法国唯物论者如拉美特利(Lamettrie)、霍尔巴哈(Holbach)、狄德罗(Diderot)诸人;他的社会主义是接受了摩尔·康帕内拉,特别是圣西门、傅利叶、欧文诸人的遗产;他的经济思想的来源则显然是英国古典经济学(列宁曾有文讨论过马克思主义的来源)。如果我们再细细追究这些马克思思想的思想来源,我们又可以上溯到希腊时代,如此推究上去永无止境。这是思想的“继往”的一面。让我们再倒过来看,从思想对后世的影响上去了解思想的意义。再就马克思思想的例子来推敲一番吧!马克思思想在后世发生了怎样的作用呢?这是我们眼前看得最清楚的:马氏的思想并未及身而绝,其影响也不止于 19 世纪的欧陆,反之它倒已弥漫了大半个世界,拥有无数的信徒。但马氏的例子是比较突出的,谁都看得见的,此外还有无数其他名声较小,甚至默默无闻的思想家,其影响远不如马氏的显著的,这又该怎样说呢?我的看法,任何人的思想只要稍有真理的成分总不会完全湮没,湮没的只是个人,不是此个人所发觉的真理。一个人如果发现了任何真理,除非他像鲁滨孙一样漂流在孤岛上,没有和他人接触过,而终于怀着真理死去,否则,直接间接,有形无形,此真理一定会通过他人而传流下去的。而且有些哲人在当时无赫赫之名,其思想也没有受世人注意,或者虽流行一时而未能持续长久,如果这思想仍具有真理的成分,则终究还会被后人发掘出来。历史上颇不乏这类事件。如孟德尔的遗传定律初发表时并没有赢得世人的喝彩,一直埋没了三十余年才获致学术界的承认;又如杨墨的思想曾一度成为中国思想界的两大壁垒,孟子所谓“杨墨之言盈天下”的,到了秦汉以后也就一蹶不振,直到近代才有人提倡墨子的“兼爱”思想和扬朱的个人主义。就是那位走了两千年死运的孔圣人,在当时也不能不发出“道不行乘桴

浮于海”之叹。朱晦庵说得好:“山河大地都陷了,理毕竟还在。”陆象山也说:“且道天地间有个朱元晦陆子静便添得些子,无了后便灭得些子?”真的,真理必然是不朽的!这又是思想的“开来”的一面。

人类一切历史文化的成就原都表现一继往开来的意义:就其继往说它是目的,就其开来说它同时又是手段。其间,思想的继往开来的意义尤为重要。在这里,我们碰到了一重困难:思想既负有如此重大的继往开来的任务,而古往今来的思想却并不全是真理,不仅不是真理,有的还是邪说。一旦邪说侵蚀了人类的灵魂,那该造成怎样一种悲剧呢?事实非常清楚:思想的开来并不仅止于纯思维的范畴之内,它的影响必然会及于整个社会。唯其如此,它才能给人们以幸福或灾害。如果说善的影响是不朽的,那么恶也同样会产生永恒的结果。怎样舍邪说而取真理,这不仅是少数思想家的担负,同时也是每一个人的责任。倘若大多数人放弃了他们的思想的权利,只让少数思想家去决定人类进步的方向,则“盲人骑瞎马,夜半临深池”的危险随时都存在着。但任何思想同时又必然是继往的,因之我们对于前人思想遗产的接受也就不能不采取理智而有选择的态度。我们应该知道人类任何新的灾难也都是旧的错误的继续与加深的结果哩!

思想是继往而开来的,我们绝不承认有任何一种思想可以代表什么绝对的、整体存在的永恒真理。文明进步是一点一滴的。思想的发展也无法例外。任何美好的理想,失去了时间凭借便不发生价值问题。我们只有把思想配合到时间与空间交织的系统中去,才可以看出它的意义。当然,也只有从思想的继往开来的全程上着眼,我们始能认清真理与邪说的真正分野的所在!

知而不行，只是未知！

在前面几十篇短文中，我所涉及的都是属于思维范畴以内的问题，在最后这一篇里，我愿意约略地谈一谈知与行的关系。关于知与行或理论与实际（theory and practice）的关系，几千年来一直是思想史上最聚讼纷纭的所在之一。但在这里我无法将各派的说法一一加以评论，而只能说说我自己对于这一问题的理解。

孔子在《论语》上开头第一句话就说："学而时习之，不亦说乎！"学与习也正是知与行的同义语，可见知与行原是分不开的。世人都知道王阳明的"知行合一"之说，其实持此说者甚多，并不仅王学为然。荀子早就说过"知有所合，谓之知"的话。这里所谓"有所合"自然非"行"或"实际"莫属了。那么知与行到底是不是本来就合一的呢？是先有知而后有行，还是先有行而后有知呢？这些问题在我看来是不能作抽象而笼统的答复的，我们必须先弄清楚问题的多方面关系。首先我们要解决的，即是"知"的性质问题。我们知道，"知"之本身曾经引起思想家的严重争辩，如果我们的知识根本就靠不住，那知与行的配合问题便没有讨论的余地了。洛克（Locke）认为知识从经验而来，它的产生有两个必要条件，那就是能知之心与可知之物，这和荀子所谓"凡以知，人之性也；可以知，物之理也"竟不谋而合，这

是肯定知的真实性。但洛克哲学的继承者巴克莱(Berkeley)却把关系颠倒了过来,他关于知识论的名言是“存在即被知觉”(To exist is to be perceived)。这么一来,知的基础动摇了。巴氏显然过分强调了思想的主观那一方面,而抹杀它的客观性。因此经验主义发展到休谟(Hume)便变成了极端怀疑的“不可知论”。可是事实上尽管人类知识有其错误的或不完全的部分,但知识的真实性毕竟是不容怀疑的——无论我们诉诸经验或理性都是如此。孔子说:“知之为知之,不知为不知,是知也!”也肯定了知的存在:知固然是知,知不知也未尝不是一种知哩!我们既无从否定一切人类文明的成就,尤其是近代自然科学的辉煌成果,我们便不能不承认人的心灵是具有知的能力的;同时外在的客观世界不但是真实存在的,而且也是可知的(《墨经》云:“知,接也。”说云:“知也者,以其知过物而能貌之若见。”也正是这个意思)。

我们第一步交代清了“知”的本身问题,让我们再看知的内容。我们通常所说的“知”是最广义的知,也就是做动词用的“知道”的意思。如前面所举的“知之为知之,不知为不知”的“知”字是也。但“知”字另外还具有较特殊的意义。如樊迟问知,孔子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣!”又如“择不处仁,焉得知”等“知”字皆是“智”的意思。“知”在字义上既然有了分化,我们就不能不考察它在事实上究竟有无分歧。据墨家的说法,知大致有三类:一为“亲知”,即“身观焉,亲也”,是从自己直接经验中获得的知,亦即感性知识;二为“说知”,“说,所以明也”,乃是对事物加以解说所得来的知,亦即理性知识;三为“闻知”,“传受之,闻也”,也就是师传的知识。这还只是从来源的不同来划分知的内容的,其实,知在程度上还是分成许多层次的。孔子说:“知之者不如好之者,好之者不如乐之者。”便指出了知在深度上的差异:知、好、乐并不是截然不同的三种事,而是像宝塔

式的，一层层地升上去的。不知绝不能好，不好更无从乐起，这还不清楚吗？让我们再听听荀子的话吧："不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，乐至于行而止矣！"这一番话把我们的讨论引到知行关系的本文上来了，而本文的中心观念也已无形中在此显露了出来。

就让我们来分析一下荀子的话吧！荀子所说的闻、见、知、行显然代表着同一行为的发展过程的四个层次。用墨家的话说，闻是"闻知"，见是"亲知"，知则相当于"说知"。而知的更高层次却是行，可见行与知发展到最高阶段必然是合一的。我们通常用"知"字时，其意义非常含混："知道"是知，"懂得"是知，"了解"是知，"欣赏"是知，"信奉"也是知，"知其然"是知，"知其所以然"也是知。我们了然于"知"字具有深浅广狭的各种意义的不同，我们就能把握住知与行的正确关系了。知与行是否能合一，或理论与实践能否结合，绝不能抽象而笼统地加以解答。要解答此问题，我们先得问清楚：究竟"知"的确切含义如何。只有当我们确定了知的深度以后，我们才能知道它是否可以与行合，社会上有许多人喜欢高谈理论，可是他们对此理论的精义并不了然，不能"好之"、"乐之"，当然我们无法希望这类的人会成为此理论的实践者了。对于这种人的"知"，我们称之为"口头禅"。我们知道禅是佛理，佛理并非口头喊喊"阿弥陀佛"就了事的，而是要去信奉它，一举一动都依照它的原则行事才行。还有一种人比喊口头禅的要高出一筹，他们研究了佛理，懂得了其中一切道理，但却不欣赏它，不为它所动，因之也不愿依佛理而立身处世。这种人已是荀子所谓"知之"者了，但还没有达到"行之"者的境界。知到了最高阶段，如虔诚的教徒或信仰者，才算达到了知行合一的境地。王阳明的知行合一说便是这个意思，他所谓知乃是最高层次的知，不是肤泛的知，你看他说："未有知而不行者。知而不行，只是未知……如好好

色,如恶恶臭,见好色属知,好好色属行,只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好;闻恶臭属知,恶恶臭属行,只闻那恶臭时已自恶了,不是闻了后别立个心去恶。”又说:“知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知已有行在,只说一个行已自有知在。”(均见《传习录》)这是何等透彻的话!而他的“知”字之不同于一般人所谓“知”也已跃然纸上。但人也许可以没有“知”却绝不能没有“行”,那么一切行是否都是“知的功夫”或“知之终”呢?这便是阳明先生不所曾发挥明白的所在了。由于近代心理学的进步,我们知道人的一切行为并非都是有意识的(conscious),反之,很多行为都是在潜意识(sub-consciousness)的支配之下不知不觉完成的。那就是说,我们常常是行而不知的。而这许多行而不知的事情之中,大部分乃是出于本能(instinct)的驱使。本能则是人与禽兽所共同具有的。因之,我们不妨将人的“行”分成两类:一是人性的、自觉的;一是一般动物性的、不自觉的。阳明所举的“好好色,恶恶臭”其实乃属于不自觉的部分,也就是一种本能的反应,这并不能支持知行合一的理论。关于不自觉行为那一方面,只要人是人,不是神,则永远无法完全消灭掉,问题只在程度轻重而已,我们可以置而不论。值得我们讨论的倒是人的自觉行为的那一部分,这是人类文明的成就,也是人性的高度表现。在这里,知与行的关系才需要我们加以澄清。

由于知具有种种程度上的差异,所以有些知可以与行合一,有的则不能。但人们一切文明的、自觉的行为又是否都是知的最高表现呢?我们可以作肯定的答案,但其中还有分别须加以阐释。那就是我们的“行”一部分是积极的“知之成”,一部分却是消极的“知之成”。所谓积极的“知之成”,乃是说我们肯定一个积极的“是”而身体力行之,如教徒或主义的信奉者。这相当于我们在《知识·思想·信仰》

一文中所说的"信仰"。所谓消极的"知之成"，则是否定一个消极的"不是"，如前所说的研究佛理而又不信仰佛教的人便是。我们如知某事为"是"便可以发生积极的行为，以使此"是"表现出来；我们如知某事为"不是"，也同样会产生一消极行为，以完成此一消极的知。而我们的行为究竟积极或消极到何种程度，则又视此"知"的内容而定。

我们可以说，一切人性的、文明的行都必然包括了知。不过知有大知、小知等区别，因此行也不能不在各种不同的形态下表现。从价值上说，积极的知自然高于消极的知；肯定一个"是"总比否定一个"不是"要有意义，行一善事也比阻止一恶事更值得我们敬重，可是我们凭什么肯定一积极的真知呢？这又牵涉到信仰问题上来了。我绝不否认真知的可能性，更不敢否认真信仰的崇高价值，但我却要强调，一个终身守之不渝的信仰的选择必须经过严格而慎重的考虑。因错知而产生恶行，以致危害人类文明的存在与发展的，也并不是太不常见的事。因此，我个人的看法，在我们的知识未达周备、思想未达精密之境以前，我们最好不必先企图建立起思想的体系，也不必一定要信仰一种有体系的思想。体系之所以值得尊崇，乃在它可以把"知"安放在一个更坚固的基础之上，如果只有体系而无真知，那就等于有串而无钱，体系的意义果何在乎？(请参看《吾道一以贯之？》)只要我们能有一真知即有一真行，而每一行又必诉诸良知，那么在这种螺旋式的知行合一的永恒发展中，自然已包括了博大的体系。"只在此山中，云深不知处！"我们本不必他求的！(中国思想家大抵都是不明标体系，而体系自在其中的。)

在这种了解之下，知行关系附带产生的若干问题也迎刃而解了。唯物论与唯心论者都强调知与行的孰先孰后的问题，其实这完全是他们不了解真知真行原是合一的缘故。诚如王阳明说："只说一知已自有行在，只说一行已自有知在。"这正如哲学上所谓"鸡生蛋，蛋生

鸡"的问题一样是得不到答案的。此外还有知与行的孰难孰易的问题也曾引起不少思想家的争论。有人强调知易行难,有人则说是知难行易,更有人认为知难行亦不易。到底谁对呢?如果我们要借重事实来证明,那么我敢说这三方面的证据都是不会少的。这种各执一偏的态度显然是对"知"字的机械而笼统的认识的结果。如果我们在个别的情形下确定每一不同"知"字的确切意义,则知行难易也就成了不成问题的问题了!

最后我愿意说明一下对知行关系应该采取怎样一种态度。如上所述,既然知有着深浅广狭的分别,我们是否就听其自然,让知与行自行分合呢?绝对不是。我们相信,文明愈进步,人类便愈有真知,而进步之所以可能也正是由于我们具有与行合而为一的最高度的"知"。在我们今天的世界里充斥着形形色色的"知",可是真正给我们带来了福音的还是平凡而实际的真知,不是那说得好、做不到的高调或幻想,更不是那给予我们无穷灾害的错误之"知"。我们只要依着良知的指示,一步一步地走着知行合一的路,让理性之花开遍我们的心头,真理之门永远是向我们敞开的,否则"知而不行,只是未知"而已!

文明论衡



《文明论衡》序

本书所收的几篇论文有一个共同之点，即都是讨论文化问题的。前面几篇是讨论文化原理的部分，曾在“文明论”的总题目之下分别发表在《人生》杂志上。关于文化哲学方面，我曾拟定了十几个子目，准备陆续写成一部分量较重的东西。可是由于我个人学力之所限，对于一些自己还没有考虑成熟的问题便不敢遽下断语，故有些观念虽已在我的脑海里盘桓甚久，我仍然没有勇气随便写出来。还有一些事实上的困难也值得谈一谈：首先是我自从入新亚研究所以后，主要的精神都集中在中国社会史的研究方面，一般写作的功夫自然减少得多了，尤其是文化哲学所牵涉的范围太广，一个问题之提出至少要有相当时间的准备，这在我也是很难做到的，所以往往要隔一两个月才能写成一篇。其次是参考书的缺乏。以往讨论文化哲学的人多偏重于“哲学”与“精神”方面，故不免有武断不合历史的事实之处。在近代学者中只有汤因比（Toynbee）、达尼列夫斯基（N. I. Danilevsky）、克罗伯（Alfred L. Kroebe）、索罗金（Sorokin）等少数人是例外。我想文化哲学如果真要成为一门踏实的学问则不能不建筑在科学研究的基础之上，而关于文化研究的最大科学成果则当推新兴的文化人类学（Cultural Anthropology），其他如社会心理学

(Social Psychology)、社会学等亦占重要的地位,而我个人对于这些学问却都是门外汉。益以香港书籍之缺乏,更使我有“力不从心”之感,有时虽有一点见地,也因为缺乏材料而无法动笔。在这种种困难之下,本书所收的一些论文实在是简陋得不成样子。我只希望将来能有机会看到更多的书籍时再修正与补充已写的论文,并继续草成悬而未写的子目。所以我最后决定将此书定名为《文明论衡》第一集,以示初引端绪之意,而且将来若再有这一类文字,亦可继续出第二、第三等集。这是希望读者们谅解的。

附录所收的几篇论文可以说是前几篇原理的实际运用,而且都是和近代中国文化及其与西方文化如何求配合诸问题有关,虽语多空泛而实经反复思维所得,读者阅此数篇将更能了解前几篇的涵义所在。作者近年来思想态度上有所改变,全书力求兼容并包与融会贯通,而无取于“罢黜百家”之狭隘胸襟。我们今天所处的时代一方面是开创的,一方面又是集大成的,这两种性质都只有在一种极其广阔的精神中才能表现出来——渺小的灵魂是承担不起伟大的时代责任的。作者于此真是“虽不能至,心向往之”。因此,纵使本书毫无知识上的价值,这一点继往开来的心愿也还希望能获得读者们的同情与支持!

余英时

1995 年 5 月 15 日于香港新亚研究所

文明与野蛮

“文明”一词我们是非常熟悉而亲切的，我们天天嘴里会提到它，耳朵会听到它，眼睛会看到它，笔下会写到它。我们不仅和它有着密切的关系，而且还衷心地喜爱它。我们常常庆幸自己生长在文明社会之中，同时也不时意识到自己是文明的人而引为骄傲。但是我们真的了解它吗？如果有人问我们：文明究竟是什么，它的意义又怎样，我们能够回答吗？所以认真考虑起来，这个熟悉的名词又是如此的不容易了解。苏格拉底曾说，最简单的概念往往是最难于界说的，“文明”便正是这样一个简单的概念。Albert Schweitzer 说得最明白：“什么是文明？这问题本身就应迫使所有自认为是文明的人加以注意，可是在世界一般的著述中，直到今天人们仍很难找到关于这个问题的讨论，至于答案当然更是找不到了。人们都假定自己早已获致了文明，所以根本不觉得有对文明本身加以界说的必要。如果这个问题曾经被人们触及过，那么参照着以往的历史与当前的现实，它照说已可以获得充分的解决了。但是现在当事实已无情地逼使我们自觉到：我们是生存在危险的文明与野蛮相混杂的世界之中，因之，不管我们愿不愿意，我们都必须试着去决定真正文明的本质。”（*The Philosophy of Civilization*，p. 21）

一般人对于文明的了解常常流于现象与形式的，许多从人的本能中发展出来的事物却被人们尊奉为文明的成就。当人们看到都市中那些高耸云霄的建筑物时，人们觉得这真是近代文明的辉煌果实；当人们进入近代这种组织严密的社会中时，也不免要震惊于人类文明程度之高。此外，许多人类物质的与社会的建设也都成了我们歌颂文明的对象。我不敢说这些事物不是文明，更不敢否定它们和文明之间的关系，然而我却敢说，文明的意义绝不止此，而有其更超越丰富的内涵。这些事物产生的根源，分析到最后乃是人的本能，而此种本能却又不是人类所独有的。动物学家告诉我们，许多下等动物也同样具有这种能力，在人类社会以外，我们不难发现：蜜蜂是“理想的社会主义者和殖民者”，蚂蚁和蜜蜂则有着工作谐和的复杂社会生活，海獭能够筑堤，鸟儿也可以筑巢并且迁徙有定时，蜘蛛则比人类更早就懂得织网。昆虫世界里有矿工、木匠、泥水匠，而且还远存在于人类具有手工业以前。猩猩亦在人类婚姻制度建立之前便有了可爱的家庭生活。野兽之间也还有某种程度上的私有财产。尤有甚者，即使艺术活动，在禽兽生活中亦同样有其存在。因之，从人的本能上所发展出来的一切去认识文明的意义显然是错误的、不根本的。

中国传统学者最爱讲“人之异于禽兽”之所在，用现代的话说，这个所在便是文明。“文明”是西文 civilization 的译名，《易经》上虽早有“见龙在田，天下文明”的话，但其意义却与 civilization 毫无相通之处。《舜典》上的“睿哲文明”也还只是对个人而言的，不足以尽 civilization 的含义。在西方，文明是和野蛮（barbarism 或 savagery）对称的，这恰和中国的人兽之分之义相吻合。在一般人的想法，人兽之分总不出乎上面所说的一些社会与物质的建设。但是近代动物学研究的结果却又告诉我们这些分别是经不起分析与考验的。那么人与禽兽——文明与野蛮的真正分野究在何处呢？历来的说法甚多，

希腊文明曾假定人是理性的动物，用理性的有无作为划分人兽相异的标准。东方的佛教则说人人皆有佛性，中国儒家也讲“人性”，无论说法怎样不同，其根本意义则一：即承认人具有某种特殊的精神，超越于其他一切动物。著名的文明史教授桑戴克（Thorndike）在其 *A Short History of Civilization* 一书的导论中，于列举了人兽之间的许多相同点之后，却说道：“审美的感觉则是人类所单独发展了的。人之所以超越其他动物乃在于他能从其观察与经验中获得教益，能对一切分散在他们之间的各种本能的活动加以效仿、适应改进，并将这一切综合成一个更丰富的生命和文明。”英国当代历史学家汤因比（Toynbee）亦在其《历史的研究》的巨著中，于种种不同的文明的比较研究之后，提出“自明”（self-articulation）的概念，承认人有与文明俱来的灵性。像桑氏与汤氏之类的学者，从历史与文明的研究中亦竟能达到与哲学家宗教家相同的结论，这说明人类确然得天独厚被赋予一种精神特质，这种特质使得文明的产生成为可能。但是尽管这种特质已经为人们所承认，它的意义如何则尚没有获得更进一步的分析。那就是说，我们只知道人类有创造文明的独特的禀赋，至于此一禀赋如何才能创造文明，则依然在我们知识的范畴之外。这里我们得重新对文明的意义及其精神加以检讨。

前面我们说到，文明是与野蛮相对立的，文明与野蛮的强烈对照显然使我们对文明的概念之认识愈益清楚，我们很容易想象到这两种状态的截然不同，但是这种体验却极难用语言文字表达出来。要彻底弄明白文明的含义，我们还得从他的正面意思上考察一番。

英国约翰穆勒 J. S. Mill 曾写过《文明》（*Civilization*）一文。他在该文中开宗明义便说：“‘文明’一词正如其他许多人性哲学的名词一样，是有着双重意义的。它有时意味着一般的人类改进，有时意味着某几种特殊的改进。”桑戴克则认为文明是人类政治与社会制度、

艺术与工业、科学与思想种种建设性的成就之全。桑氏的意见可以说是代表了大多数学者的文明观。如美国蒙佛德(Lewis Munford)教授亦强调文明的整体性,认为文明是许多部分及其他功能的总汇,因之政治、社会、经济、艺术、科学等只应该平衡演进,而不宜有某一部分发展得太突出以致危害到整个文明。这种看法对于近代西方文明的流弊真是一语道破。当代社会学大师索罗金(Sorokin)根据他的社会学与历史学的特殊研究,认为一般学者对文明一词的用法未免过于不谨严。在索氏看来,任何一种文明,如埃及文明、希腊文明、西欧文明都表现出一种文化系统(Cultural System)的连续。因此他专门注重文化的内在一致性。这种把文明与文化清楚地分别开来的做法,梅岳(Elton Mayo)教授也是其中之一,依梅氏的见解,文明是具有普遍性、世界性的,文化则是个别的、民族的。梅氏与索氏相同之点乃在于他们都视文明为若干文化的综合。西方学者对文明的研究最近数十年来颇不乏人,见解亦极分歧,以上所提到的几家说法只是比较流行的一般观点而已。

中国传统学术史上虽无文明之名,亦没有专门研究文明的学者,但若干与文明的意义相近似的概念在古代文献中则依然寻得到痕迹。《论语》载孔子的话:"周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。"其中"文"字便接近文明的本义。我们知道春秋战国时代是中国历史上的一个变局,在当时,新的文化没有建立起来,而殷周以来的文化正统却正在摇摇欲坠之际。所以孔子对其时的"礼崩乐坏"的文化衰象颇为惋惜。《论语·子罕》章有一段很有意义的记载:"子畏于匡,曰:文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也;天之未丧斯文也,匡人其如予何!"这里虽包括了孔子个人的感慨和自负,然而"文不在兹乎"的"文"字却正是指着一种文明精神而言的,故朱子注曰:"道之显者谓之文,盖礼乐制度之谓。"这和前面桑戴克、蒙

佛德二氏的文明定义竟不谋而合。《论语》还有一处当作动词用的“文”字,《宪问》:“子路问成人。子曰:若臧武仲之知,公绰之不欲,卞庄之勇,冉求之艺,文之以礼乐,亦可以为成人矣!”此处的“文”字也就是英文里的 to civilize;而“成人”一词,据我的看法,则不妨解作文明人的古称。当然“文”字在《论语》中的用法极多,其意义也因之而有种种不同,如“子贡问曰:孔文子何以谓之‘文’也? 子曰:敏而好学,不耻下问,是以谓之‘文’也”。朱子引苏氏注云:“……孔子不没其善,言能如此亦足以为文矣,非经天纬地之文也。”只有“经天纬地之文”才是最广义的“文”,文明的“文”。

涵摄了文明的意义的名词,在中国并不止一个“文”字,还有“礼”字、“道”字、“理”字也多少含有文明的意思。根据现存的先秦文献来说,礼在古代是中国文化中极主要的内容——虽然不能说是全部内容。据我了解,“道”的含义则比“礼”字更为丰富而抽象,它可以包括着过去创造的、现在存在的、未来可能产生的一切文明的成就。此所以孔子把“礼崩乐坏”看作“天下无道”的象征。不仅如此,“道”在精神上比“礼”还超越一层,用现在的话说,如果礼是文明,那么道便是文明的精神。因此“道”有王道与霸道之别。荀子在他的《礼论》篇里,便把礼的内涵扩大为文明社会最高规范:“礼者人道之极也。然而不法礼者不足礼,谓之无方之民;法礼足礼,谓之有方之士。”这显然是文明与野蛮的最清楚的分野。王阳明对此也有极精辟的见解,他说:“礼字即是理字,理之发见可见者谓之文,文之隐微不可见者谓之理,只是一物。”《传习录》上王氏这一番话不仅把礼、理、文的关系根本澄清了,而且还指出了人类文明之上还有一更高的、使文明产生成为可能的精神。阳明先生虽没有明白地告诉我们此一精神是什么? 但稍稍知道中国传统思想——特别是宋明理学——的基本概念的人,已经很可以从“理”字的启示中,把握住此一精神的真义何在。

而本文所要提出来研讨的中心思想也已无形中在这里显露出来了。

前面我们已经提到人类具有一种独特的精神禀赋——无论我们称它为理性、灵性、人性或其他——这一点禀赋却在人与禽兽、文明与野蛮之间划下了一道极其明显的鸿沟。而同时,它也使人之所以为人及其对文明的创造有了最终极的依据。那么,现在我们要追问一句:这一精神究竟有什么意义呢?据我个人思考的结果,我认为它至少具有两种最基本最重要的意思:第一,它表现人类自身不断从物性、兽性、野性之中求解脱、求超拔,而上升至人文理想的境界之精神;第二,它表现人类对外在物的世界的征服和对物的限制的扫除之精神。这两种精神实际上则是一体的两面:文明的创造必有赖于此二者的均衡而协调的运用。因之,如果这两种精神的发展有了不平衡的情势发生,则从此种精神所产生的文明也必然会是畸形的、病态的,最后并使此一文明本身遭受到重大的损害甚至因此而没落。这可以说是人类创造文明的最高的,同时也是最隐藏的精神。从这一层看去,我们将会认识一切文明的共同之处,它们的差异则只在此两种精神的畸轻畸重之间而已。Schweitzer 认为:"文明的本质是两重的:第一,它要使理性来控制自然的力量;第二,它要使理性来驾驭人的行为。"这在根本精神上正是和我所指出的两重文明精神是相通的。又如艾尔乌(C. A. Ellwood)在其《社会心理学》(*An Introduction to Social Psychology*)一书的第13章中,于反复讨论过促使人类文明进步的各种客观因素之后,最后归结到"人的因素"(human factors),他说:"我们已经知道人的高等智能是使人类文明成为可能的显著因素,又知道人的智慧生活,由于知识的积累和他的进步的推理,成为重要的因素,使人能够操纵自然界,管束他自己。""操纵自然界,管束自己"两点也恰恰是我们在上面所提出的文明的两重精神。

我提出这两个原则的意思并不是完全为了要配合民主和科学这类流行的时髦名词。诚然，民主在某种意义上可以说是第一种精神的表现，科学更无疑是第二种精神的产物，但是它们却绝不是这两种文明的最高精神的全部成就。就第一方面说，宗教精神、道德精神、艺术精神等都应该包括在人类自身从物性、兽性中求超拔与解脱的精神之中；就第二方面言，除自然界以外，社会本身的种种限制与束缚，如民族的、文化的、阶级的等也都是我们必须予以征服和扫除的重要对象。而这两种精神之所以是一体的两面，原因也非常简单：第一种精神所表现出来的是文明的精神面，是内倾的；第二种精神所表现出来的则是物质面，是外倾的。但我们知道：任何文明都不可能只是纯精神的或纯物质的，而必须同时包括此二者，因为文明本身也就是精神与物质结合以后而产生的东西。因之，所谓精神文明和物质文明之间也必然会有着相对性的互相适应的关系。我们不能想象茅茨土阶时代的人类会产生原子能时代的复杂而深邃的思想，同样地，我们也无法承认近代物质文明的巨大进步对于人类精神文明程度的提高没有发生丝毫影响。当然，现实的世界上的确存在着许多矛盾，近代西方文明的流弊更使人有理由怀疑物质文明的价值。但是历史毕竟是实质的存在，文明也只有透过时空的交叉点才发生意义。希望芸芸众生都可以从茹毛饮血的物质生活中直接上腾到超凡入圣的精神文明境界，总不能说不是一种幻想。宗教精神固有其令人肃然起敬的感召力，但一般地说，却无法解决整个文明中所存在的种种现实问题。庄子说得好：“其生也勤，其死也薄，其道大觳。使人忧，使人悲，其行难为也。恐其不可以为圣人之道。反天下之心，天下不堪；墨子虽独能任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣！”（《庄子·天下》）这一番对墨学精神的批评已经很透辟而实际地点破了文明的真谛。

我说精神文明与物质文明应该获得均衡而协调的配合，我的主要意思并不是否认实际存在了的文明多少具有畸形的现象。中国传统文明比较偏向第一方面发展，西方近代文明则成就于第二方面较多。这种各有所偏的文明亦自有其历史的、社会的以至地理的背景，关于这些本文无法涉及。这里我所能做的只是从人类文明的共同处，对近数十年来我们关于中西文明的争论所引起的混杂，在根本上略加澄清。晚近中国讨论中西文化的学者大抵可分两派：守旧派说中、西文化是性质的不同，中国是精神文明，西方是物质文明；激进派则说中、西文化是程度的不同，文化都依照一种固定的形态发展，中国比西方要落后一个阶段（此说的代表便是唯物史观）。这两说各有其一部分的根据，但都没有看到问题的全面。第一说固然贻人以抱残守缺、自我陶醉之讥；第二说亦与历史真相相距甚远，尤因过于损伤民族自尊心而不能获得普遍的接受。其实文明只是人生的历史累积，人生在本源处则都是大体相同的。而人生在求其自身从物性与兽性中超脱的精神及其征服物的世界与扫除物的限制的精神两方面则尤其一致，人类在开始走向文明的时候必然是双管齐下的，文明发展的偏向只是在长期历史演进中发生的事，绝非自古而然、一成不变的。中国传统文明的精神面在战国末期、秦汉大统一初期即已奠定。在那时，我们的物质文明确能和精神文明相配合。《大学》上所说的格物致知的那一套程序便很可以助证这种看法。我们之所以感到物质文明的贫乏则是近百余年来受到西方文明冲激以后的事（我们传统的思想是“不患寡而患不均，不患贫而患不安”）。同样地，西方近代文明在文艺复兴时代也是具有内在的谐和的，直到 19 世纪以后这两方面的不平衡状态才显得特别严重。这是一种活的、相对性的文明观。我相信这一观点相比较而言可以使我们对文明看法的偏见减少到最低限度。

根据上述观点，让我们再略一反省文明本身所启示的意义，则我们对历史的进程以及人类的前途将会有着一种完全不同的了解和向往。近代讲历史都采取进化的观点，不错，历史的确是进化的。但是不幸得很，近代历史的进化论却多少是建筑在生物进化论的基础之上的。达尔文的《物种原始》(*The Origins of Species*)所研究的是禽兽以至植物的进化而非人的进化，人在这里是和禽兽处在完全相同的地位的。文明与野蛮的界线，愈来愈模糊了。“物竞天择，适者生存”的那一套进化原则也只是一般野蛮动物的生活素描，和文明毫不相干；不但不相干，而且还恰恰相反。赫胥黎说：“物竞者，物争自存也；以一物以与物物相争，或存或亡，而其效则归于天择。”(严译《天演论》)这不完全是赤裸裸的暴力斗争吗？从达尔文、斯宾塞至赫胥黎，进化论的发展已登峰造极，而人的地位也因之卑至无可再卑，文明的价值则已全被否定。赫胥黎在《天演论》中有见及此，遂别发为人能胜天之说稍矫前枉。他一则说：“独是人力既施之后，是天行者时时在在欲毁其成功。”再则曰：“假人力以成务者天；凭天资以建业者人。而务成业建之后，天人势不相能……小之则树艺牧畜之微，大之则修齐治平之重，无所往而非天人互争之境。”这里所谓“天人互争”其实也就是文明与野蛮的冲突。赫氏讲进化而能不忘文明，在生物进化论大师中的确算是独具只眼、难能可贵。

我们的看法，人类的进化不能尽同于其他生物的进化。我们说历史进化，意思是说文明程度提高了。而“文明程度提高”的含义则是说人类愈益从物性、兽性中超脱了，也愈益能够征服物的世界了。除非我们不把人与禽兽的差异分开，如果要以人为中心来看历史，则只有在文明程度的变迁中方能有真正的进化可言。以生物学为基础的近代进化论其本身并没错误，因为它所研究的是关于生物界在纯粹物质方面的演化，人既然是生物的一种，他的物质部分自然也无所

逃于此一演化原则。但近代一部分历史学家(特别是历史唯物主义者)把这原则扩大而应用到它所不能也不应该用的整个人类历史的范畴中来了,这却是一个重大的错误。由于这一错误,数千年文明的历史遂在多数人的心目中呈现着一个被歪曲了的面貌。

这种错误,确切地说,是由于人们漠视人与禽兽——文明与野蛮的分野,也就是忘记了赫胥黎所说的"天人相争"的那一方面。我们一方面固然把文明与野蛮的分野忽略了,另一方面却又形成了一种狂妄的历史进化论:以为历史是走着直线的进步之路,我们已深入文明之境,野蛮的历史阶段早已远远地被抛在后面了。这也是机械论的另一形态。我们不能否认,从大的趋势上看文明的确是发展的、前进的,但这种进程却采取了一种相当曲折的方式。我们很容易看见,历史是常常有顿挫的:大进步中有小反动,全面发展中有部分的退化。西方文明在古希腊时代已经到达相当高的境界了,中古的黑暗时代却反而使西方文明在数世纪中停滞不前。文艺复兴以后西方文明一度大为抬头,而它的 18 世纪以来的历史却不能不使斯宾格勒(Spengler)发出"西方的没落"之慨叹。就中国说,至少元、清两代的蛮族入侵曾使文明的进程受到严重的挫折。据文化学者如达尼列夫斯基(N. L. Danilevsky)、斯宾格勒、汤因比诸氏的研究,文明并不都是发展不休的,有的会毁灭,有的会停滞,有的更会被其他文明所征服。何以故呢?撇开特定的原因不谈,最一般的原因还不是被野蛮战胜了吗?蛮族侵略在中、西历史上所造成的文化退化便很可以助证这个看法。赫胥黎所说的"独是人力既施之后,是天行者时时在在欲毁其成功。务使复还旧观而后已"确搔着了文明与野蛮的冲突的痒处。马克思在《共产党宣言》中劈头便说:"一切至今存在过的社会历史是阶级斗争的历史。"但我们现在却可以很科学地套用他的话说:一切至今存在过的人类历史是文明与野蛮斗争的历史。这一原

则不仅完全适用于人类的过去与现在，而且我们相信，它还要在相当长的时间内支配着人类的未来。

穆勒氏在他的《文明》一文中便采用了这一观点。他说他在这里所用的文明一词乃是与野蛮直接相反的意思。无论被我们称为野蛮生活的特征是些什么，和这些特征相反的，或者社会用以扫除这些特征的种种性质，乃是文明的构成因素。接着他又把文明与野蛮的差异作了一段冗长的对比。虽然穆氏对文明与野蛮的分野不免有从现象上加以区别的毛病，但他所提出的基本原则却依然是正确的。关于文明与野蛮的分野，中国传统的哲人实远比西方学者讲得深入得多，也透彻得多。孔子早在《论语》中就说过"君子喻于义，小人喻于利"的话，这话虽似乎是对个人说的，但义与利的差异，却正是文明与野蛮的分野的最初的主观依据。此外他又说"夷狄之有君不如诸夏之亡也"，这已明显地指出文明与野蛮的分别在精神而不在形式。孟子更有"人之异于禽兽者几希"、"其达禽兽不远矣"之类的慨叹。文明与野蛮的斗争从社会以至个人内心都是永不休止地存在着的！此一见解在孔孟的思想中尚只微露消息而已，直到荀子的《礼论》篇出，才比较有着明确而具体的说明。《礼论》篇开宗明义论礼的起源说："礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争，争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。"在这里，荀子不仅指出了礼（文明）的作用乃在于使人内在的兽性（欲）和外在的自然限制（物）求得均衡与协调，而且还说明了礼的存在正是要和人的野蛮的一面相对抗的。这相当于我们所说的产生文明的第一种精神——人类从物性、兽性之中求超脱的精神。不仅此也，荀子同时又与自然主义的道家以及"天道远，人道迩"的儒家不同，他复了解产生文明的第二种精神——征服外在的

物的世界的精神。所以他又说:“大天而思之,孰与物畜而制之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理物而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?”(《天论》篇)这显然是一种富于积极性的科学精神的制天论,是和重道轻器的传统观念不十分相合的。荀子的确了解文明与野蛮的两面性——人性与兽性的内在斗争、人类与自然的外在斗争。

关于文明与野蛮的斗争,宋明理学家讲得最为透彻。他们所发挥的天理与人欲相冲突的理论乃是特别注重人的内在斗争。“克己复礼”是个人内心中兽性野性之被克服而上达于文明之境;“内圣外王”则是整个社会臻于完美的文明状态。但宋明理学在近代颇为人所诟病,一部分由于其本身有不够之处,一部分则多少是起于名词的错解。其实宋儒所说的“天理”只是指与兽性相对的人性而言的,也就是文明人的精神;“人欲”则相当于我们所说的兽性或物性,是文明的反命题,也是野蛮的代名词。佛教讲人皆有佛性,讲一阐提皆得成佛。宋儒深受此影响,故亦强调人皆可以成圣贤。讲佛是宗教,讲圣贤则是道德,而宗教与道德二者却是文明精神的高度表现,也是人与禽兽的分野之最显著处。阳明所谓:“何者为天理?曰去得人欲便识天理。曰天理何以谓之中?曰无所偏倚。曰无所偏倚,是何等气象?曰如明镜然。全体莹彻,略无纤尘染着。”便显然具有文明的含义。宋儒的文明观是循着个人内心的自明而逐渐达于社会的自明,依然是《大学》上所叙述的那一套程序。从这一角度上看,他们之特别注重人之内在的文明与野蛮——天理与人欲的冲突,也有其可以理解的根据。但宋明理学讲了数百年之久,中国文明不但没有因此获得全面性的提高,甚至在现实社会方面反而愈益走上静止无生气的局面,这又是什么道理呢?中国传统的政治、经济以至社会结构固然要

负相当责任，而理学家的文明精神之过于褊狭亦未尝没有重要的影响。前面我们已一再申述文明的两重精神之不可分性，此两种精神在理论上虽同为理学家所承认，但在实践上，征服物的世界与破除物的限制之精神却是一张白纸。王阳明格竹的故事便是很好的证明。文明两重精神的有机配合的脱栓，不但不能使文明继续前进，而且还会危害文明的成长。这可以回到蒙佛德氏所提出的原则：文明的各部分应该平衡发展，不可失之过偏。理学家的偏还不止此，他们在讲求人的内在文明精神时，也过分注重个人的自明，而于如何致社会于通明莹彻之境，则殊嫌知之未深。而他们所憧憬的王道——理想的文明社会——也只是寄托在圣人做皇帝的幻想之上。希望从个人内心的纯化和美化而致社会于文明，诚然是一种极崇高的宗教与道德的精神，但现实毕竟是残酷的，这种精神虽有其一方面的功用，如果人们不具备内心的纯化与美化的社会条件，则其成就绝不会像预期的那么伟大。关于这一点，我想历史已经给了我们太多的证明，用不着再费词了。

人的内心中常有文明与野蛮的交战，东、西哲人或宗教家几乎是一致承认了的。基督教的上帝与魔鬼、佛家的“道高一尺，魔高一丈”以至理学家的天理与人欲，差不多都是指着同一观念而言的。其实人性与兽性在我们内心中的冲突只是人从野蛮中求超脱的一方面——个人路线——的表现。在社会上，我们同样可以发现此种冲突表现于集体性人类斗争之中。中国春秋时代的夷夏对立，主要地便是文明集团与野蛮集团的敌峙，孔子说：“微管仲，吾其披发左衽矣！”也正因为这是人类文明的胜利。元、清两代的蛮族征服中国则显然是野蛮集团的胜利，而中国文明的进程亦因此受到严重的阻碍。因之，文天祥、史可法等人之死也不只是为狭义的民族主义的缘故，保卫中国文化至少会是他们心中的最主要的考虑之一。文天祥的绝

命词特别提出了仁义的理念，颇值得我们深思。在西方，这种冲突则表现得尤为显露：希腊时代的雅典与斯巴达之对立、近代民主与专制，以及民主与极权的对峙都具有深厚的文化意义。换言之，也就是象征着文明与野蛮的斗争，而不是如一般人所说的西方文明的内在矛盾。一切文明的实际成果——从武器到社会制度——都是工具性的，它们可以为文明精神所驱使，也可以被野蛮精神所控制，那就是说，这些事物的本身是没有是非善恶可言，而是由使用它们的精神来决定的。文明愈进步，野蛮的伪装本领也愈大，它的真面目也因之愈不易为人所认识。我们只有根据前面所一再说到的两重精神来加以衡量，才能判别文明与野蛮的分野所在，这是最根本、最重要的一点。

论 进 步

正如文明一样，进步也是一个被我们使用得最多而又是我们了解得最模糊的概念之一。近数十年来，进步这个名词已经深深地根植在我们的心头，梁任公早在《新民丛报》时代即曾撰有《论进步》的专论。尤其是最近几年，我们复听到了另一意义的"进步"口号。在这种口号的笼罩之下，人类已被简单地分成两种：进步的与反动的。这样，我们便更有必要对这一概念所涵摄的意义重新加以检讨。

首先我要说的，就是进步乃是一个近代的概念。虽然远在古希腊时代，一种与进步相类似的进化(Evolution)观念已存在于哲学家如 Anaximander、Empedocles、Aristotle 诸人的思想体系之中，但就我们现在所熟悉的进步观念来说，它完全是新兴的，是近代历史的产儿。早在 1920 年，布里(J. B. Bury)氏即曾写了一本《进步的观念》(*The Idea of Progress*)。据布氏追溯进步观念的起源，系在宗教革命时代，距今不过三百余年。布氏同时又举出许多事实告诉我们：文艺复兴时代的欧洲，许多学者已经开始讨论"古代"与"近代"的优劣，而进步的意识也就在这种比较讨论中显露了出来。法国史学家施亨利(Henri See)在《历史之科学与哲学》中曾有专章讨论历史中的进化观念。他认为："历史中的进化观念起源似乎很近，但是从 18 世纪

起我们便可见到它的胚胎。"喀特林(George Catlin)在他的《政治哲学史》(*A History of Political Philosophy*)一书中也认为进步是文艺复兴的特征(见喀书第 17 章)。美国的社会学者凯伦(Horace M. Kallen)在其 1950 年所写的《进步之类型》(*Patterns of Progress*)一书中也说:"在自由社会中多少有些知识的公民们的眼中,自宗教革命以来的西方历史乃是一份进步的纪录。"1953 年春天,我个人曾本此观念写成了《近代文明的新趋势》一书。我在导论中曾明白地指出:"我认为近代民主必须上溯到 14 至 16 世纪的文艺复兴,文艺复兴的人文精神是近代一切政治、文化,以及经济的进步方向的开端。"因之,进步概念的近代性应该是不容怀疑的事。

进步概念的兴起与近代科学的发展显然有着密切的关联,这两者究竟孰先孰后我们虽无从推测,但科学的日新月异对于进步观念的加强则是显而易见的事。因为科学不仅给我们开辟了新的知识领域,同时也大大地提高了人类控制自然的可能性。因此,在近代早期的思想家中,懂得科学的人便更容易接受进步的观念:如培根(Lord Bacon)比较古今学术的结果,认为"近代是世界上比较前进的时代,并贮蓄了无限的实验与观察";又如巴斯噶(Pascal)也认为人类的历史有如个人一样,可以视之为一个连续的学习过程。这些话无疑都是在暗示我们:人类文明是不断向前的,是进步的。但进步观念的发生虽早在文艺复兴、宗教革命时代,它之获得人们的广泛接受却是 18 世纪以后的事。18 世纪时的思想家们如雷诺尔(Abbe'Raynal)、爱尔维修(Helvetius)、霍尔巴哈(Holbach)、伏尔泰(Voltaire)、屠戈(Turgot)、孔多塞(Condorcet)、高德文(Godwin)等都曾对进步的观念有所发挥。爱尔维修与霍尔巴哈乃是法国唯物论的大师,他们的进步观也因之而带有几分机械的性质。伏尔泰在他的历史著作中,强调艺术与科学的进化观念是社会发展的关键,显然也是从进步的

角度观察历史的结果。到了屠戈与孔多塞，进步的观念才正式被应用到历史上来。他们把人类过去的发展划分成若干阶段，因之每一阶段也就是象征着人类进步的一个里程碑。孔多塞相信进步是沿着三个方向发展的：一、各国之间日趋平等，二、阶级分歧逐渐消失，三、在这种基础上而产生的人类精神与道德的普遍改进。同时孔氏认为进步的根源乃在于事物的永恒性质，而进步的节奏与形式则也就是自然的法则。这种自然法则预定了人类对于自然权利的争取，并求从不平等的社会中获得自由与解放。与孔氏同时，英国的高德文氏也于1793年发表了他的《论政治的正义》（*Political Justice*），而他所主张的进步哲学和孔氏之说亦正复相似。

前面我们已经提到，进步的观念和近代科学的发展有着极密切的关系。但是这一观念本身一开始时并不是科学的；反之，它倒是披着一层神秘的外衣出现的。这种神话式的进步观念大致又可分为两种形态：一是千禧年式的进步（Millenary Progress），一是进步的必然性（Inevitability of Progress）。所谓千禧年式的进步也就是说：人类一旦扫除了旧社会的种种阻止进步的障碍或创造了某种理想的新制度之后，便可一跃而进入一个理想的王国或乌托邦式的人间天堂。18世纪时的革命信徒，包括孔多塞在内，多少都是这一进步观念的信仰者。他们当时的看法，只要废除了国王与教士，一个自由平等的社会自然便会来到人间！19世纪的一些工业革命的崇拜者也是如此，他们认为只要19世纪的科学应用于每一个人，那么一切也就解决了。这类的幻想都是属于千禧年式的进步的范畴之内的。另一种神话式的进步论——进步的必然性——也同样渊源于此种幼稚的科学思想。人们自以为已尽知自然与人的一切奥秘，因而相信进步将是无法避免、一往直前的。尤其因为不少人自信已经掌握了科学，故人类进步的步伐更将迅速而无所阻拦。这两种神话式的进步观念其

实乃是一体之两面,而非截然不同之事。这可以说是一种轻易的乐观主义(Easy Optimism)。过去人们总把黄金时代看作是远古的事,再不然就寄其极乐世界的理想于虚无缥缈的天国,现在他们却颠倒了过来:他们不再发思古之幽情,也不再乞灵于上帝。他们隐约地知道:理想世界不在过去而在未来,不在天上而在人间。他们已经认识到社会是进步的,历史是向前发展的,可是进步的节奏究竟如何,他们却不甚了了。他们只是根据当时粗浅的机械科学观以肯定人类进步须受一必然法则的支配而已!

进步观念的科学化显然得归功于 19 世纪的进化论。达尔文于证明了物竞天择的观念以后,认为人类可以有信心去把握未来。由于自然选择实际上对于每一个人都是有利的,因之一切精神与物质的环境也将进步至完美的境地。这一思想经过后人的发挥与扩大,遂形成一种哲学体系。这种哲学体系把一切进化都解释为进步,同时,也假定了人类未来的幸福命运乃是一种预定的结局(Foregone Conclusion)。进步观念受到进化论的冲击以后,才真正是脱离了神话的阶段,而变成一种科学了。朱里安·赫胥黎(Julian Huxley)在他 1946 年一篇讲演——《进步的新定义》(*A Re-Definition of Progress*)中便说道:"当此之际,进化论的学者的潜心研究,无论其为星体的进化、生物的进化,或社会的进化,都已显出:进步不是神话而是科学,不是错误的主观满足(wish-fulfilment)而是事实。在另一方面,作为一种科学理论的进步复显示出它与那种迅速的、必然性的,或乌托邦的神话教条的进步观极不同。"朱里安·赫胥黎是 Thomas Henry Huxley 的嫡孙,又是当代生物学的大师,因之他的这一番话自然有其分量。显然,19 世纪中叶以后,历史哲学便深深地受到了进化论的影响。如斯宾塞(Herbert Spencer)氏就企图将生物进化论和人类心智的、道德的、社会的发展直接连接起来。但事实

上斯氏的人类进化论也和穆勒或孔德的历史法则一样，乃是进步信仰的一种限制，他所谓进步并不曾获得进化论中任何原则的支持。此后讲历史进步论的学者总是有意无意地引用生物进化的学说来支持他们的论据。关于生物进化论是否适于解释人类文明的进步，我在《文明与野蛮》一文中已有所讨论。现在我且先不去理会它，留待下文再说。这里我所要指出的就是：这种科学的进化论盛行的结果，再加上西方传统的必然律观念的作祟，竟使进步观念发生了质的变化——它成了一种机械的定命论。目的地被注定了，甚至达到此一目的的路线也不能由我们自己做主，巨大的命运之神已给我们安排好了一切，那么所谓进步者，最多也不过是被自然规律牵着鼻子走的那一段过程而已！此外还能有什么意义呢？

进步的观念变化到了这一地步实已陷入极端悲观主义的泥淖之中。它显示出：文明已临灭亡边缘，而人类则已失去了自决的能力；我们的命运已定，再也无法挽救。我们所能做的只是如何去发掘并适应进步的规律。这与文艺复兴、宗教革命时代人们那种充满着自信的乐观精神完全背道而驰了。这样，近代不少学者遂根本怀疑到进步的真实性，他们觉得世界上并无进步这么一回事，它只是人类的一种幻觉。凯伦在他的《进步的类型》中曾经很清楚地指出了这一点："事实上，生而为人就是痛苦的，对于我们生命的有效的意识乃是悲剧的意识，并且自民主革命以来自由人所赖以生存的每一种价值都已变成了海市蜃楼。而特别表现得虚幻的则是人们所最炫耀的进步。他们说这是近代人对自己撒下的谎言，是他生存在这孤独和恐惧的黑暗中对自己灵魂的一种慰藉。一切实际到来的则是我们文化的危机，这种文化的羞污乃是那被称为科学的蠢事，而它的目的现在则显然是毁灭与死亡。"一点不错，很多人是透过这种带着浓厚的悲观色彩的眼镜来看近代的，于是人类不但不是进步的，而且还在加速

度地倒退。亨利·亚当斯（Henry Adams）由于受了物理学的影响，而预言人类历史当如江河日下。他的历史悲观主义是建筑在物理学的基础之上的：他认为历史学的原则必须以物理学的定律为依归，而其中最重要的则是热力学的第二定律，那就是说人类是加速度地向下堕落的。一切能（Energy）的形式，无论其为太阳中的能或人类文化中的能，都包括在向零度减退的全部过程之中。因此，所谓历史记载着人类高级的行为与组织形式代替低级的行为与组织形式，以及所谓人的生活乃是一种向前向上的进步等观念也都是虚幻的。文明会像气体一样消散无踪。尤有甚者，他复引用位相法则（Rule of Phase）说明人类的进程也将是从"有"（existence）到"无"（nothingness）的。贝克尔（Carl Becker）在《社会科学全书》（*Encyclopedia of Social Science*）一篇论进步的长文中也同样发出悲观的呼声。他虽承认近百余年来人们在工艺方面的进步，然而他却怀疑人们"过去两千年中在智慧与生活的艺术上"有什么实质的进步。人类在长期的历史发展过程中即使有若干进步，可是若配合到无限时间（infinite time）中去看，"进步与人类存在的本身都成为渺不足道与无意义的了"。法国的拉孔伯（Paul Lacombe）也批评进步的观念说："进程（Process）或进步（Progress）的想象已不适合，而代以一种永久游移两点间的天平针，此时止于此点，彼时止于彼点。"

以上这几位学者的说法乃是极端历史悲观主义的典型代表。此外，也还有不少史家虽没有悲观到上述那种程度，却也感到彷徨无主，对人类前途不敢妄置一词。这里我们姑引英国名史家费雪（H. A. L. Fisher）在他的名著《欧洲通史》（*A History of Europe*）的序言中所说的一段话来代表另一派的进步观："比我更聪明更有学问的人虽在历史上看出一种计划、一种韵律、一种预定的形式。我却无取于这些融合之论。我所能看到的只是一个事变跟着一个事变，像一个

波浪跟着一个波浪一样，只是一件件巨大的事实，但这种事实并不能予以普遍化，因为它是独特的，只是一条历史学家的安全规则：那就是他应该承认偶然的与看不见的因素在人类命运发展中的作用。这并不是一种讥讽与绝望的理论，进步的事实历史已有清晰而普遍的记载，但进步并不是一种自然规律。这一世代的收获，下一世代可能便丧失。而人类的思想也会流入种种导人走向灾祸与野蛮的河道中去。"尽管费氏不承认他的历史哲学是悲观绝望的，尽管他的话也具有几分真实性，可是整个看来，他这一番议论显然还是对于人类文明的力量失去了信心的表现。此外，历史哲学家如汤因比也反对简化进步的观念，否定进步是直线发展的。这些史家的客观而谨慎的态度诚值得我们钦佩，可是不幸我们所处的时代却是一个人类对于文明前途最缺乏信心的时代，在这样的时代里，我们无法仅仅满足于对理的冷静观察，更重要的我们还需要乐观的、肯定的、充满着希望的信念来鼓舞我们追求理想的热情。这也可以说是浮士德式(Faustian)的精神(借用斯宾格勒的话)：我们一方面要不断克服生命途程中的阻碍，另一方面更要不断的创造未来！

在这种要求之下，我们自然没有放弃进步理想的理由。虽然近代的进步观念确有其虚幻的一面，但进步的事实并不能因此而被我们一笔抹杀。我们还得更进一步的追究：我们对进步这一观念的理解究竟还有没有错误呢？问题谈到这一步，我们便不能不反过来把上面所讨论的种种进步观重新检讨一番了。进化论以前的神话式的、机械性的进步理论的错误已很显然，人人都看得清楚，我们不必再赘述。值得我们考虑的则是进化论兴起之后的所谓科学进步观。进化论诚然是一种科学，但是进化论并非一般性的科学，而是讲生物进化的科学，就这一点说，它与物理学、化学完全站在同一平面之上的。如果我们觉得用物理学的定律来解释人类历史的发展是错误的

话,那么生物学的原则又凭什么可以应用到文明进步上来呢?我们知道,每一种科学都有其独特的范畴,而科学之所以为科学也正在于它的独特律则在其独特范畴中是有效的。因之,如果我们胡乱地将两种各具独立性的科学的定律互相应用,其结果势必毫无科学意义可言了。现代进步观念的错误便起于这样的混乱:人们把一般生物进化的法则和人类文明进步的规律搅在一起,结果才弄成一种人兽不分、文野莫辨的局面。所以进化论在生物学的范畴虽然是科学的,可是到了人文科学的范畴之中却失去了一大部分科学性。

问题讨论到这里,我想谁都会陷入一种不可避免的忧虑与困惑的情绪之中。既然从进化论中所推衍出来的进步观念依然没有科学意义可言,难道人类真的是如水上浮萍漂泊无定吗?难道这几千年来我们肉眼所看见的种种文化发展、社会进步的事实都只是一些幻象吗?或者难道冥冥中真的有一只看不见的命运巨手在那里摆布我们吗?我们显然无法满意于其中任何一种解释。这种困惑迫使我们不能不对人类进步的规律作更深一层的反省。事实上,这种反省工作已经有了很好的成绩表现:西方若干思想家已逐渐看到"人的科学"不必处处与一般动物的科学相同。如詹姆士(William James)很早便持有此种见解:历史与进步的运行根本与它们内部所存在的宇宙能(Cosmic energy)的数量无关。人的头脑中之能的数量也许和恐龙头脑中之能相等,并且可以相互交换,但能在人的头脑中却创造出人类文明与历史的宝贵事实,而在恐龙头脑中这能却不可能了。他并且坚决地否定热力学第二定律可以解释人类历史的发展,对于人类,这一定律并不能说明什么!尔卫克(C. J. Urwick)在他的《社会进步的哲学》(*Philosophy of Social Progress*)一书中也反对无条件地应用有机进步(Organic Evolution)的原则来解释社会的进步。他说:"现在人们对于有机体进化有一种普通的解释,觉得其间涵摄

了一种一定的进程，各种各类的生物有机体及其器官都是在这种进程中进化出来的，不幸在此种意义上进化一词竟常常应用到社会与社会制度上面了。……我们绝不能将这些定律应用到社会与社会制度方面。我们只能用它们作一种比喻的话。”又说：“我们说及宇宙进化的定律，我们最好要知道：当我们讨论社会现象变迁的时候，必须将能的定律置诸脑中，但却不能完全用这种定律来解释任何现象。”但是真正对这一问题作了最科学的答案的还是朱里安·赫胥黎。赫氏在《进步的新定义》及其新著《人类的演进》（*Evolution in Action*，现有许冠三译本）中均一再强调，进化到了人的阶段便截然进入一新天地，生物的进化与人类社会的进化完全是两回事。人类最初虽从生物境界中进化而来，可是到了文化发生之后便不再循着生物进化的途径而进步了。赫氏引用了优生学中所最常使用的自然选择（Natural Selection）与人文选择（Artificial Selection）两个概念来支持他的论断，这更增加了他的人类进步的新理论科学性。因为人文选择的概念发生得很早，19 世纪末法国的拉普治（Vacher de Lapouge）即著有《社会选择论》（*Les Selection Sociales*），最先提出了这一概念。拉氏也是一位进化论者，承认物种进化的主因是自然选择，但到了人类，社会选择却逐渐代替了自然选择。可是拉氏对于人类历史则抱有一种悲观的见解：他认为社会环境的影响也和自然环境一样，可以使人类进步，也可以使人类退步，而在他看来，反面的影响是大于正面的。因此他不相信进步，并且称进步为“乌托邦”。（参看 Sorokin：*Contemporary Sociological Theories*，Cap. V）拉氏的悲观事实上是缺乏坚强的根据的，小赫胥黎在这一方面的研究已经否定了他，我们不必多所忧虑。这样，进化论的新发展，竟将被早期进化论所填平了的人兽之间的鸿沟重新划分开来。正是这一辨别人兽之异的科学新标准的建立，才使得我们再度对于人类的前途有着乐

观的根据,而进步一词也被赋予了更丰富、更值得我们景仰的新意义。

生物的进步必须受到自然规律的支配,对于命运的前途并不能自作主张,人类如果仅仅是普通生物的一种,他当然也无所逃避于自然规律的天罗地网,而一切他所能做的也只限于如何去“适应”(Adaptation)自然的规律而已!在这里,人的主观努力的价值被否定了!由于这一否定,人类进步的理想便陷入悲观主义的定命论的泥淖之中。上文我们已经提到过。但是现在人与禽兽之异处又重新为进化论学者们发掘了出来:具有高度文明的人类已毋须处处受自然规律的支配,而另有其自身进步的轨迹。那么文明发展的根本动力当然也就不是其他东西,而是人类自己了。在这一关联上,我们要开始讨论进步与人的关系。我们不承认进步是命定的,我们不承认进步是自然规律的体现;我们相信一切文化社会的进步都是人为的,此外任何其他促成进步的因素则都只占据着次要的地位。然而人究竟怎样造成进步的呢?这又是一个聚讼纷纭、莫衷一是的问题。历来说者大致可分成两派:个人主义者认为进步是一切个人努力的总和,离开了个人社会根本不可能有进步;集体主义者则异是,他们坚持进步并非肇端于个人,最多不过是通过个人而已。但我们这个时代乃是集体主义得势的时代,因之进步一词也往往只能用于社会,而无法及于个人。凯伦在《进步的类型》中就说过:“信仰进步的人只信仰社会进步,否则根本就不信。进步的古典表现乃在历史的类型而不在传记。这些类型是不同的,而且也无从一致,但其中却有一点共同之处:无论就个人或群体说,总是向前进的。其中每一类型的设计都是要使个性与个人的重要性丧失。”凯氏这一番叙述集体主义的进步观的话使我们了解近代文明中的另一纠结——群己关系的不协调,也同样存在于进步理论之中。进步到底是不是纯社会性的呢?

如果不完全是的话，它与个人的关系又怎样呢？社会、个人、进步三者之间有没有任何统一性的存在呢？这些都是我们在寻求人类进步的本质时所亟待解答的问题。凯伦虽然很客观地介绍了集体主义的进步观点，但是他自己却是偏袒个人主义、强调个人在推动文明进步中的作用的人。不但如此，他并且认为进步是由少数人发端的，然后这些少数人再去克服重重阻碍以争取多数群众的自愿合作。这些促使人类进步的努力，在凯氏看来，绝非自然的必然规律，而是个人的成就。凯氏之说与汤因比的《创造少数》(*Creative Minority*)之论极其相似。凯氏在该书中复一再地讨论到"个人解脱"(Individual Salvation)的问题，也就是社会进步与个人人格的完成之间的关系。关于这个问题，我们中国早在两千年前便已有了正确的答案：儒家所讲的"修、齐、治、平"、"内圣外王"的那一套程序便说明了进步应该从个人发端而后才逐渐扩张，终至遍及天下。这是从内到外、从己到群的进步理论。因此以往中国哲人所常用的"进步"、"长进"之类的名词总是指着个人学问、道德的进步而言的。但是儒家的话乃是向社会上一切个人说的，并非对整个人群或某一特殊人群而发，久而久之人们遂不免过分注重个人的进步而忽略了社会进步的重要性。这种进步观念的偏向发展也未始不是使得中国社会缺乏飞跃式的进步的一个重要因素，因之，中国历史上的雄才大略的帝王与变法革新的政治家不但得不到当时人与后代史家的赞颂，反而要遭受严格的批评与责难。其实此种注重个人的内在人格进步的观念并不仅中国为然，西方也曾有过，耶稣早就告诉我们说："如果一个人得到了全世界而失去了他的灵魂，这对他又有什么好处呢？"近代史学家与思想家也有不少人持有同样的意见，如前面提到的汤因比与凯伦便是明证。耶稣这种强调"个人解脱"而不建立地上王国的观念一直贯穿在基督教的历史之中。尼翰(Joseph Needham)在《历史在我们这一边》

(*History is on Our Side*)的论文集中对此观念的形成曾有很好的解释。他指出,在文明的初期,自然环境的优劣决定了人们在宗教上所表现的积极或消极的态度。如热带的印度由于环境过分艰苦,其宗教便采取了一种悲观消极的精神,认为只有弃绝物质世界,个人才能获得完全或持久的满足。尼氏复提到我们中国,他说中国古代的自然环境适于文明发展,因之,中国的宗教哲学便采取了一种入世的态度。个人与社会之间、天与人之间都是合一的,而非相敌峙。尼氏的解释不必尽然,可是确也含有很深的道理。闲话少说,言归进步。个人人格的完成是否是进步的始点呢?就以往历史上看至少也有一部分根据可以使我作肯定的答案。中国以往的历史进程虽显得很迂缓,但几千年来仍有种种实质的进步。这些进步则多少是循着修、齐、治、平的程序获致的。近代西方的个人主义也是如此。个人主义强调个体发展、自我表现是社会进步的根本动力(早期自由经济的理论也建基于个人主义的信念之上)。不过时至今日,我们已不能不对这种理论加以修正与补充。个人主义如果讲求太甚的话很容易发生两种弊端:一是过分向上追求精神的完成,结果成为脱离时空的出世者,个人尽管解脱了,却无补于社会;一是过分向前追求物质的满足,结果则侵害了他人的自我完成,于社会非徒无益反而有害。

另一方面,极端的集体主义者又矫枉过正,抹杀个体的价值,不给个人活动留丝毫余地。他们所谓进步其实只是一种含义不清的概念——笼统的、突然而来的进步。

这种进步根本上还是承着前面说过的那种神话性进步——千禧年和必然性的——之一线余绪发展出来的,不过精神上更为悲观消极而已。凯伦曾说极权主义者总是以侵害一切异己为其统治人类的手段和目的,而他们所持的理由则仅仅因为别人是异己的。诚然,我们承认个人不能过度发展他自己,而应和社会进步的步伐取得协调,

但是这并不能否定进步发端于个人的客观事实。如果社会上一切个人都停止了他们的努力，以期待自然规律赐给我们进步的话，我相信文明一定会在很短时间内全部毁灭。罗素在其1951年所写的《什么是自由》(*What is Freedom*)的小册子上就曾指出了这一点，他说："迫害持有独特见解的人所造成的灾害是什么呢？它使人们对于任何一种进步，无论是道德的或学术的，在起始时便感到惊恐。因此，社会既无法容纳非常的意见，它必然就停滞而不进步了。"米勒·利尔(Muller Lyer)复根据他的社会学的研究从正面告诉我们，个人、社会、进步三者之间的关系究竟怎样："进步的普遍的、最终的原因与文化的原动力，都与一切的社会现象一样，显然是人的自身；人有了社会本能，与其同胞相连成为最高最复杂的组织，人有了连贯的语言，可以承袭各时各地各种族无意中或深思积虑努力所得到的利益；人借着言语渐渐增加知识，可以升进人类的地位到最高级，人的努力劳作一方面虽然努力，一面可以使他欢娱，使他热心的承受进步。"(《社会进化史》，*The History of Social Development* 中译本)米氏的话很清楚地显示出：个人先于社会而存在，并且是社会的创造者，一切进步都是从个人开始而后才逐渐遍及社会的。我们何以通常会有社会笼罩个人、社会必然进步而个人则不一定进步的错觉呢？这是由于我们从静态观察社会与个人的关系，当然只看到社会潮流的不可抗拒，而无视于个人的创造力量了。事实上个人的创造常常不是及身而见的。反过来说，那些自以为已经促进了社会进步的人们，在后代史家眼中，倒极可能是社会进步的障碍。因此名史家亚当斯(G. B. Adams)才认为转移时代的人们并不一定能认识到自己的历史地位。个人的进步与社会的进步之间总是存在着一段时间的距离，人类永远是继往(过去的进步)而开来(未来的进步)的！黎德(Winwood Reade)在他的《人之牺牲》(*The Martyrdom of Man*)里

说得最好:“人类在每一代中都是遭受痛楚的,但他们的子孙却可以因他们的痛楚而获惠。我们自己的繁荣系建基于祖先的痛苦之上。那么,我们应当为未来的一代而承受苦难,这难道还不公道吗?”综合以上种种辩证,我们可以知道个人进步与社会进步之间的一种互相推动的永恒发展了:个人进步的积累造成了下一代的社会进步,而下一时代的社会进步又复给再下一代的个人提供了更高的进步的客观条件。如此下去永无止境。但是有一点必须指出:我说个人进步是社会进步的起点,意思并不是说必须每一个人都成为圣人——完成人格的人——而后社会始能有进步,更不是说只有少数完成了人格的发展的个人才是进步的创造者。事实上这只是一个程度上的问题。我们承认这些自觉地发展自己、完成自己的人格,以求尽其对社会的责任的少数人确有着较高的价值,也更能提高进步的速度,然而我们同时也必须了解,那些不知不觉地、在主观上仅仅为一己的生存而奋斗的多数人也同样是社会进步所必不可少的客观力量。并且我们在这里所用的“个人解脱”、“人格完成”等名词也不完全是取其固有的伦理意义,而已加入了新的社会观点。这就是说,个人的行为只要能提高文明程度、促进文明发展,都应该包括在内。文明是包罗万象的,因之每一个真正的文明人的发展面自然也得是多元的,个人在任何一方面有了进步都是对于人格的充实,固不仅某一方面为然也!

关于个人进步与社会进步的关系我们已有了很长的讨论。因为这也是进步观念中一个存在得很久远的重要症结,这一症结如果不获解决,我们对进步的了解便只能停留在浮面上,而无从深入本质。进步之具有社会与个人的两面性乃是不容怀疑的事实,进步的发端虽在个人(一切个人),进步的光辉终必充塞乎社会而后始能有生命。喀特林在其《政治哲学史》的结论中曾说过一番很有意义的话,他认为在世界史上,与个人进步向上进步相区别的唯一可以确定的进步,

乃在于群众的物质进步——一般人和他的家庭的物质进步——在于这些物质利益在一般人的广大范围中传布。喀氏把个人进步与社会进步解释为精神进步与物质进步,这就接触到本文最后所要讨论的问题的核心上来了。

近代若干学者之所以否定进步、以进步为虚幻,在我个人看来,多少是出于误解。这种误解还不只是在进步的内在含义上,如以上的分析所已显示者,尤其重要的恐怕还是在进步的外在方向上,关于这点我们现在要加以检讨。今人攻击西方近代进步的最有力的论点,是说西方近代进步虽表现为各方面展开而无限向前的进步,但同时也表现为统摄此多方面发展的向上进步的消失。换句话说,人类已被物质进步拖住了脚,而日益向欲望的深渊中堕落下去了。因此进步在他们的眼中便有如流水一样,虽然愈流愈前,却也愈流愈下。西方近代进步的性质究竟如何,我们且不必去理会,这里我所要指出的就是此一"向下"的观念,无形中使得进步本身变成了一个含有贬义的名词。加上它被滥用,"进步"几乎成了退化的同义语了。进步的最终极的意义是否仅止于生物学或唯物论的范畴之内呢?在这里我们必须更进一步地予以交代。

我在《文明与野蛮》中早就说过:"我们说历史进化,意思是说文明程度提高了。而'文明程度提高'的含义则是说人类愈益从物性、兽性中超脱了,也愈益能够征服物的世界了。除非我们不把人与禽兽的差异分开,如果要以人为中心来看历史,则只有在文明程度的变迁中方能有真正的进化可言。"我们把进步的意义严格地规定为"文明程度的提高",这才搔到了问题的痒处。Schweitzer 也说:"为了寻出一个一般的界说,我们可以说文明是个体与群体方面的进步——物质与精神的进步……诚然这两种进步也都可以称作精神的,意思是说它们都仰赖于人类的精神活动,不过我们可以把对自然力量的

控制统称作物质进步,因为在这种进步中,人们把握住了物质的对象并驱之使为人用……理性驾驭人的行为又是什么意思呢?它意味着个体与集体的意愿都由该全体的以及所有组成全体的个体之物质与精神的利益来决定,那就是说他们的行动乃是道德的。道德的进步才真是文明的精神所在,并且也只有一种含义;物质进步则比较次要得多,而且它对于文明发展的影响是可好可坏的。"这番话显然已把进步与文明的关系分析得非常明白,把握住这中间的关联,我们不仅对进步的了解不会陷入机械的、唯物的错误之中,就是文明的含义也更深一层地显示出来了。进步既是文明的进步,而文明又是人类所独有的,因之,进步的中心自然也就在于人类,而非任何其他事物了。那么人类又是怎样进步的呢?我个人曾提出"人类自身不断地从物性、兽性、野性之中求解脱、求超拔,而上升至人文理想境界"和"人类对外在物的世界的征服和对物的限制的扫除"两重精神为文明的产生与发展的根本依据。现在我更进而领悟到人类进步的步伐也正是和这两重文明精神相配合。我们很可以用艾尔乌(C. A. Ellwood)在《社会心理学》中所分析的进步意义来作理解:

> 社会进步的概念(Conception of Social Progress)……不是可以用几个固定的词句,下得一个永久的定义的东西。社会进步是靠着变迁,但社会中一切的变迁又显然不全是进步的,然则什么我们才称之为进步呢?霍布豪斯谓,社会进步是社会生活在那些有价值的性质方面的长进,但是哪几种的社会变迁是对于我们有价值的呢?第一件,能帮助人来操纵自然界的变迁,我们大概说他们是进步的。机械的发明、经济的发达等都可视为进步的标记,因为通常以为它们是人的操纵自然界的方法,所以使他更能适应环境。同理,自然科学中的发现也应看作进步的

> 标记，但政治情形和道德标准的变迁，有能使个体与群体间发生更和谐的关系者，我们也认为是进步。这些变迁帮助人操纵他自己和他的社会环境。通力合作的新手段、调和个体的利益与减少他们的冲突的新社会关系、人类天性或共同生活的方法的新知识一概都可视为进步的，因为这些表示人类日益增长的操纵力量，虽未及于自然界，但却及于他自己和他的社会关系。这样看来，社会进步首先便包含了人类操纵自然界和他自己的意义。

艾氏所谓对自然界与人文界的两种操纵力量的增加都应看作是进步的，岂不很明显地透露出文明、进步两重精神与意义了吗？更抽象一点说，进步实具有向上与向前两个方面，这话并非出自我个人的闭门造车。西方论进步的史家便常常用 Onward（向前）和 Upward（向上）两个副词来形容进步的性质。如舍维尔（Ferdinand Schevill）在其欧洲近代史的结尾处论及未来的文化趋势时，即谓“人类因生长在一个知识稳步前进的时代里，已孕育出一种信念，那就是人类已置足于‘进步’之路，而‘向前并向上地’朝着一个永无止境的高峰迈进！”又如上文提过的亨利·亚当斯虽视进步为虚幻，但却不否认它在观念上具有“向上与向前”的两重意义。向上与向前原是同一进步精神的两面表现，根本无法分开。但由于近代人复误将向上与向前的关系了解为构成 90°甚至 90°以上的角的两条方向不同的直线，进步的观念遂随着这一破裂而化为子虚乌有了。其实向前与向上的两条线乃是合一的，正如上山一样，一方面是向前的，一方面也是向上的。我们绝无法想象进步本身能够分裂为二：一个因不食人间烟火而白日升天，另一个却被地心吸力拖住脚而江河日下。

当然我不是说一切文明的发展都是一往直前的。从以往历史上

看,进步的事实倒常常是畸形的、有所偏重的。如中古的欧洲是偏重“向上”精神的,而近代西方则多少有些偏重“向前”的精神。我说“偏重”而不说“只有”,意思是说这两重精神还是同时存在的,不过比重有所不同罢了,把中古欧洲想象成一个一团黑暗、毫无实际成就的时代固属错误,但若视西方近代历史纯粹为一不断向物欲的深渊堕落的历程也同样是荒谬之见。但进步在事实上尽管常有所偏(主要因为受特定的历史文化诸因素之影响),可是在观念上我们依然得从向前与向上的两重精神上理解它。我们不能因为进步实际表现的偏向而取消它另一发挥得较弱的精神,并因而否定它的全部价值,正如我们不能因为文明发展有了流弊便根本放弃文明一样。而且我们倘使在观念上贫乏化了进步的内容,只从向前的一个角度上了解进步,结果我们对人类历史的真相一定会认识不清:从这一方面看,某一时期的历史是进步的;从另一方面看它又是退步的。这种矛盾所最可能招致的后果之一就是使人们对文明前途失去信心,使进步成为一个虚幻的观念。一旦我们视进步为虚幻而生前途茫茫之感时,我们同时也就丧失了奋斗的意志和创造的力量,不复能推动文明的进步了!赫胥黎说:“未来进步的最重要的先决条件乃是承认进步的事实,并了解进步的本质,因为我们不能完成我们所不信仰之事。”此义最深,值得我们仔细体味一番!

论 自 觉

“自觉”这个名词虽然在文化哲学中很是生疏,但在哲学与心理学的园地中却已是一枝盛开的花朵。因之,为了使问题有着落起见,我们便不能不用移花接木的方法,从哲学上所谓“自觉”开始我们的讨论。

“自觉”在英文里是Self-consciousness,也有人译作“自意识”的。一般地说,“自觉”(Con-sciousness)包括着两种:自觉与他觉。叔本华(Arthur Schopenhauer)在《意志自由论》里曾把“自觉”解释为:“自己固有的意识,与它相反的为他物的意识,后者即认识力。”叔氏的解释与《涅槃经》所说的“觉”字,其意义完全一样:“佛者名觉,既自觉悟,复能他觉。”所谓“自觉”与“他觉”,原是一种人为的划分,而且也只有在“觉”本身之实际表现中才看得出来。我们不难想象在人的身体中存在着一种“觉”的元素,这“觉”一方面存在于自我之内,另一方面又超越于自我之外。因为存在于自我之内,所以它能察觉万事万物,认识客观世界;复因为超越于自我之外,所以又能认识自我。从其表现在认识客观世界上说,这是“他觉”;从其表现在认识自我上说,这是“自觉”。“他觉”使人的精神不断地向四周扩张、舒展;“自觉”则使人的精神无限地向上提升、昂扬。康德说人具有超越的统觉

(Apperception),也就是指着人的这一精神而言的。据康德的看法,认识(Recognition)便涵摄着自觉,无自觉则他觉亦不可能。自觉与他觉事实上是同时通过一种认识的行动而起的。费希特(Fichete)则继康德统觉之说而倡论“自我”(Ego),所谓“自我”,其实也就是“自觉的我”,因为它统一了存在与知识。但费氏虽然是德国唯心论的大师,他的“自我”的观念却并不是说客观世界是从自觉中产生的,而是意味着我们所恃以认识客观世界的种种观念(Notions)都已涵摄在自觉的观念之中而已!费氏哲学的价值究竟如何,我们可以置而不论,他的理论我们是否能接受,也完全是另外一回事,但他所指出的自觉精神在今天却仍具有讨论的价值,这是不容否认的事实。在康德、费希特之后,德国另一哲学大师黑格尔对于人之所以为人的特殊精神也有着很高深的理解。黑氏对于“觉”的研究与康、费两氏表面上颇有不同,他将人类的精神分成三个主要等级:一、认识客观事物之“他觉”;二、认识人类自己(与自己相同的其他许多“自我”)的“自觉”;三、统摄“他觉”与“自觉”的理性(Reason)。“理性”乃是人的精神的最高境界。可是我们仔细考虑一下,这个统摄了自觉与他觉的“理性”和佛家的“觉”、康德的“超越统觉”,以及费希特的“自我”等不是都有着大体相同的内容吗?因此英国哲学家开尔德(Caird)在其所著《黑格尔》一书中才这样说道:“康德证明自然和必然的系统不是离理性而独立,而是为理性而存在。但是理性并不仅是意识,而且是自我意识。……理性不仅是被决定,而察觉其自身属于自然世界,而且是自决的,因而自觉其自己属于自己的世界或自由的世界。”(贺麟译本)由此可见理性与自觉(自我意识)实在是一脉相通的。

近数十年来,西方哲学界又有两派人对自觉的观念作了更深的思考:一是克罗齐(Croce)的新唯心论,另一则是新兴的存在主义(Existentialism)。克罗齐的大弟子甄提尔(Gentile)特别提出了一

套自觉的哲学,他认为客观世界并不在心外,主体与客体、知者与被知一齐通过自觉的行动而消解于心中。因之,自觉乃是唯一的实体,也是主体与客体的统一。

存在主义哲学家讨论自觉者甚多,我们不妨稍加注意。海德格尔(Martin Heidegger)谓我们自觉自己之存在是与我们意识到世界之存在连在一起的,并且这世界上并非只有我一个主体,而是具有许许多多和我一样的个人。因之,海德格尔认为:吾人之自觉同时也就是对于我之同类人之觉。我们不能把我们的同类人也完全当作为我所用的客体或对象,而仅视之为工具性的存在;相反地,我们应该推己及人、视人犹己。这样,在他人的存在中体验到自己之存在,我们便使自己超越于禽兽之上了。查斯蒲士(Jaspers)亦持此义。他曾说:"作为一切存在,我(按即指人)与一切其他事物之存在都极不相同,因为我会说'我是'(I am)。"这里所谓"我是"无疑乃是"自觉"的具体的说法。查氏因为我们的意识永远是有企图的(intentional),它总是被引导着去实现某些有意义的事情。我们无法仅仅满足于客观的真实,因为科学根本不足以说明人生之全。在某种意义上,存在、自我、意志乃是一回事。因此他反对叔本华的盲目冲动说,因为盲目冲动并不是人的意志,而是禽兽的意志。那么人的意志之中包括着什么内容呢?查氏曾从反面指点给我们看:如果我们把意志从它所赖以显现的自觉中抽出,意志便不复是意志了!一般地说,存在主义是从人文主义的观点来讲自觉的,他们都认为人一方面虽是自然的产物,一方面却又能超越自然、超越自己。这超越精神便是自觉的具体表现。我们略一检讨存在主义的自觉论,对于自觉与文明的关系便更容易看得清楚了!过去哲学家对自觉的理解多少是偏重于"个人如何能认识客观事物并统一经验"这一角度的,而存在主义者却进而追究整个人类的自觉以及人与禽兽的根本分歧之点。从这种角度

上看,我们自然已接触到文明产生的根本精神上去了。关于这一点,我愿意留到下文去讨论,这里且不多说。

前面说过,自觉不仅是西方哲学上的名词,同时也是心理学上的基本概念。心理学上的自觉乃是与不自觉(Unconsciousness)或潜意识(Sub-consciousness)相对峙的,心理学家把人的意识分成两部分,犹海礁一样,其露在海面上的是自觉,隐没在海中的则是不自觉或潜意识。因之,所谓自觉也就是人对于自己的一切行为能自己觉知的意思。这类自觉,据心理学家的研究,也只是人类所独有,禽兽的行为则都是不自觉的。同时,心理学家又喜从关系中看自觉,如波林(E. G. Boring)说:"自觉乃是作为关系而存在的,而且也只有在关系的意义上才存在。"(见 *The Physical Dimensions of Consciousness*, p. 222)他的真正意思就是说,人心的原始功能乃在于意识关系。自然,我们在心理学的自觉概念的启示之下,也同样发现了自觉与文明的内在关联,因为在这里自觉是人恃以与禽兽相区别的重要依据,也是人类社会(关系)形成的根本因素。

这种对于自觉的了解当然并不限于西方,东方的哲人们也同样有着透辟的认识。古代印度的 Vira-Saiva 学派早就注意到自觉的重要。他们认为人是一种觉的存在,而人类的觉,主要则都是自觉。Vira-Saiva 派又复相信世界上存在着一个察觉全体的绝对而永恒的自觉的存在,那便是上帝(他们称之为 Sthala)。这派哲学中有一句名言:"先了解你自己。"那就是说,人固然可以知万事万物,但更重要的还是自觉自己为一"知者"(Knower)。人类对一切客观的事物的知识都是为这一自知的线索贯穿起来,客观知识的整个结构也都建立在这种自知的基层之上。

印度现代哲学家 J. Krishnamurti 也特别爱讲自觉。他说人的生命是从不自觉的低级形态而进至自觉的高级形态的。人的自觉可作

无限的发展，在自觉的方法中，与非我相对的“我”消解了。所谓自觉的方法也就是一种使人愈来愈自觉的方法，直到最后，连自觉的本身都将化为乌有。Krishnamurti 的自觉哲学显然有些过于玄秘，但是他所指出的不自觉与自觉两种生命形态说却点破了人与禽兽、文明与野蛮的根本分野的所在。

从印度哲人对自觉的讨论中，我们很自然联想到佛家。“佛”字为梵语的音译，其本义正是“觉者”或“智者”。据《大乘义章》所解释，佛家之觉实有二义：一为觉察一切烦恼不为所害；一为觉悟，如大梦之初醒。所以慧能说：“佛向性中作，莫向身外求；自性迷即是众生，自性觉即是佛。”又说“觉即是佛”、“佛者觉也”之类的话，这都足以说明佛与觉的关系是如何的密切。其实，“觉”、“自觉”、“他觉”这一些名词在中国的流行完全是从佛经中来的。中国古代也并不是没有“觉”字，如《孟子·万章》所载：“天之生斯民也使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也，予将以斯道觉斯民也，非予觉之而谁也！”一口气便说出了七个“觉”字。但整个地说，先秦诸子的著作中“觉”字毕竟太少被使用了，而且也没有发生深远而普遍的影响。直到佛教盛行于中国之后，中国学者才逐渐地注意到这个观念。故宋明理学家多有用“觉”字者，可是尽管佛家讲“觉”字讲得透辟，他们的根本理论则太消极、太虚幻了，即使人们真的照佛家的指点去求觉悟，觉悟了之后又怎么样呢？结果还不免是扑了一场空。这种没有内容的纯觉，对于人类文明的精神虽有其冲击与警惕的作用，在被名利冲昏了的芸芸众生的头上泼一瓢凉水，然而它并不能因此而使人获得真正的新生。人们清醒之后如果皈依了佛教，那么他就等于和文明脱离了关系；如果清醒的头脑竟不能信仰佛理，那么他更感到彷徨而无所依归，因之，无论人们选择哪个方向，佛家都不可能领导人类走向更高的文明境地中去。所以朱熹才批评佛家的“觉”说：“知觉

之理是性,所以当如此者释氏不知。他但知觉,没有理。"朱子在"觉"之外复提出一个"理"字,这就使"觉"字染上了人世的气味,而和文明的意义连在一起了。钱穆先生在《中国思想史》中认为,宋儒的辟佛乃是要在吾心明觉之外提示一所觉之理来,真是一针见血之论。那么,中国理学家对于"觉"字的理解究竟如何呢?这里我们要重新检讨一番。

未讨论理学家对觉的理解之前,我们还得略略追溯一下,中国传统儒家的看法。《论语》、《孟子》中虽无自觉这一名词,与自觉含义相近的观念却依然不少,如"自反"、"自省"、"反求诸己"等皆是。《里仁》篇有云:"子曰:见贤思齐焉,见不贤而内自省也!"《公冶长》篇也载着"子曰:已矣乎,吾未见能见其过而内自讼者也!"这里所谓"内自省"、"内自讼"也就是自觉的实际表现。孟子也说:"爱人不亲,反其仁;治人不治,反其智;礼人不答,反其敬,行有不得者,皆反求诸己,其身正而天下归之。"(《离娄》章)我们一言一行,只要发生了问题,首先应该采取的步骤乃是自我反省,而不是责备他人,这就是曾子所说的"吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?"传统儒家在修身方面特别注重反省,显然是由于他们在实质上已经深切了解了自觉的结果。因为反省与自觉根本无法分开:自觉是反省的动力,反省则是自觉的实践。如果不通过反省,自觉便无从表现,如果失去了自觉的依据,反省当然更是不可能发生了。

宋明理学家之讲自觉,虽然曾受了佛家一部分的影响,可是根本上还是沿着传统儒家思想的线索发展下来的。如程伊川说:"见贤便思齐,有为者亦若是,不贤而内自省,盖莫不在己。"(《近思录》卷五)这是更深一层地发挥孔子的"自省"观念。《近思录》卷二还有一番很有意义的对话,"问观物察己,还应见物反求诸身否?伊川曰:'不必如此说。物我一理,才明彼便晓此,此合内外之道也!'"在这里我们

显然可以看出，程伊川对于觉的两面性——自觉与他觉——已经领悟得很深刻，所以他又说："自一身之中以至万物之理，但理会得多，胸次自然豁然有觉处。"

宋明理学家讲觉，具有一种共同的特征，那便是他们把觉看作是人性中所固有的，这正如印度 Vira-Saiva 派学者视人为自觉的存在一样。张横渠早就发为"心统性情"之论，极为朱子所称道。朱子更进一步地强调："合性与知觉有心之名则恐不能无病，便似性外别有一个知觉了。"又说："人性如一团火煨在灰里，拨开便明。"这些话都在说明人性与觉的内在关系。但朱子毕竟是中国传统的思想家，缺乏心理学的知识，因之有些地方他也不能完全弄明白。在这种情形下，他的话有时便不免显得很含糊。有人问他："知觉是心灵固如此，抑气之为耶?"他却答道："不专是气，是先有知觉之理，理未知觉，气聚成形，理与气合便能知觉。譬如这烛火是因得这脂膏便有许多光焰。"这里所用的几个抽象名词如气、理等，其意义都很不容易确定，照语气上看，他似乎是否定了"知觉是心灵固如此"这个命题的。可是接下去，兜了一个圈子之后，他的话又说回来了："问心之发处是气否？曰：也只是知觉。问心是知觉，性是理，心是知觉如何得贯通为一？曰：不须去著贯通，本来贯通。如何本来贯通？曰：理无心则无着处。"最后他总结道："所觉者心之理也，能觉者气之灵也！"他之所以强调"所觉者心之理也"，就是要补充佛家有觉而无理的缺憾。这也正是宋儒的自觉高于佛家之觉的所在。

但是，宋明理学家中真正对于觉有全面而深切的体会的，则无疑以王阳明氏为第一人，阳明的良知之说，从另一角度上看，简直就是一套觉的哲学，不信你看他说："心者身之主也，而心之虚灵明觉即所谓本然之良知也。"又说："良知者心之本体……虽妄念之发而良知未尝不在，但人不知存则有时而或放耳；虽昏塞之极而良知未尝不明，

但人之知察则有时而或蔽耳!”这些话告诉我们,凡人的心都具有良知,而良知则是晶莹明澈、省察一切的。谁能指出,这样的良知与西方哲人所说的觉或自觉有什么不同的地方呢?阳明虽强调良知在人心中的地位与作用,但他也承认良知可能“有时而或蔽”,“有时而或放”。当良知“放”或“蔽”了的时候,我们怎么办呢?补救之道舍致知之外别无他法。因此他又说:“良知本来自明。气质不美者渣滓多、障蔽厚,不易开明;质美者渣滓原少、无多障蔽,略加致知之功此良知觉自莹彻。”

也许有人会说,我只是在曲解古人的思想,把西方名称和中国传统观念胡乱地混在一起,“自反”、“内省”、“察己”、“良知”等观念与“自觉”或“觉”毫不相同。中、西观念有许多不相同之处乃是客观的事实,即使是同样的名词,其含义也难免有些出入。这一点,我个人早就注意到。那么,我在本文中所涉及的几个中国观念是否可以和“自觉”一词相通呢?这里我想引征王阳明一段较长的话来加以说明:

> 夫谓背觉合诈者是虽不逆人而或未能无自欺也;虽不亿人而或未能果自信也;是或常有求先觉之心而未能常自觉也!常有求先觉之心即已流于逆亿而足以自蔽其良知矣!此背觉合诈之所以未免也。君子学以为己,未尝虞人之欺己也,恒不自欺其良知而已;未尝虞人之不信己也,恒自信其良知而已;未尝求先觉人之诈与不信也,恒务自觉其良知而已!是故不欺则良知无所伪而诚,诚则明矣!自信则良知无所惑而明,明则诚矣!明诚相生是故良知常觉常照。常觉常照则如明镜之悬而物之来者自不能遁其妍媸矣!何者?不欺而诚则无所容其欺,苟有欺焉而觉矣!自信而明则无所容其不信,苟不信焉而觉矣!

王氏的话虽是对个人发的，但是他所指出的从“自觉其良知”以达于“诚明”之境亦正可以移之以说明社会自觉与文明的关系。而且中国讲文明原是由个人开始的——所谓修、齐、治、平是也。基于这一了解，我们便不难体会到这里所用的“觉”、“自觉”等词和近代自觉观念何以是一脉相通的了。由此可见，我们从中、西两个不同系统的思想史上来讨论一个共同观念，是可以成立的。

检讨了传统儒家，尤其是宋明理学家的自觉观念之后，我们显然可以了然：自觉精神真是充塞乎人间的，在古时、在近代、在西方、在东方，只要文明存在的所在，自觉也一定存在。我在本文的开始时已经说过，我之所以要从中西思想史上去发掘自觉精神乃是一种不得已的移花接木的做法，因为它在文化哲学中还未能建立起独立自足的地位。因此，我们同时也必须明确地指出：以上中西各家各派的自觉观念的综合仍不足以尽本文所要申论的自觉之全部含义。西方哲学、心理学上所讨论的自觉多偏重在知识方面，有时虽涉及人与禽兽之分野所在，但于自觉与文明的直接关联则知之未深。佛家所谓自觉，偏重于一己精神求解脱之宗教方面。严格地说，这种自觉乃是一种静止的观念，它不但不能推进文明的发生，而且恰恰显示出人们对文明的厌弃。至于中国传统儒家所讲的自觉，则偏重于个人人格修养的道德方面，其间强调人禽之辨固为文明精神所不可或缺者，唯亦嫌缺乏社会性，不能成为新文明精神的真正基础。不过平心而论，中国传统思想中所涵摄的自觉精神却比西方哲学中的自觉在范围上为广大，在内容上也较丰富。儒家讲格物、致知，实即他觉与自觉的另一说法；又历来学者常喜用“省察”这一动词，“省”即是“内省”，是自觉，“察”则是“察物”，是他觉。但这并不是说中国文明比西方文明要自觉些，而是由于中国思想是混沌一片、畛域不分，而西方哲学则仅

是其学术思想中的一部分,二者的广度固不同也!

我们已从中西思想史上把“自觉”之花移了过来。紧接着,同时也是最重要的,我们还得把这花和文明之木接起来——不是仅在形式上使二者连在一起,而是使二者互相交流、贯通,最后成为一个有生命的结合体。要做到这一步,我们的讨论便不能不转换一个方向。

既然在理论上我们还很少看到从文明观点讨论自觉观念的前例,那么我们便只好从事实中发掘自觉与文明的真正关系了。而从事实中发掘自觉与文明的关系的最具体而有效的办法则是追溯历史,从以往人类的活动中观察二者有无相互影响的地方。从历史上看,我们可以肯定地说,至少在人类有文字记载的历史开始之时,自觉精神已存在于人们的心中,其中最显著的表现便是人自觉他是人,是与一切其他动物不同的人。关于文明、野蛮的历史阶段的严格划分,其标准很不容易确定,古代史学者对此颇有争执,这里无法详论。然而从大处着眼,我们今天至少已具备了分辨人与兽、文与野的能力。我在《文明与野蛮》中所提出的两项标准虽很粗疏,但用以为大体上的辨别根据则自信尚不致差得太远。即使依照进化论的说法,人是从猿变出来的,那么在猿变成了人之后,他一定会意识到他已与那些尚未变人的猿不同,而无法与之相处了。唯物史观者则更进一步地强调从猿到人的根本变化是人会站起来走路,并会创造工具,我们也不妨承认这种说法。可是我们同样可以肯定,这种会立而行又会创造工具的人也必然会意识到他与其他动物之间已发生了差异,因而自行形成人的集团。荀子说:“生民有群。”生民之群正是所以与禽兽之群相区别的,人意识到他的独特之处而另组成更高级的生活群,正是自觉的具体表现;《吕氏春秋·恃君览》说:“凡人之性,爪牙不足以自守卫,肌肤不足以捍寒暑,筋骨不足以从利辟害,勇敢不足以却猛禁悍,然且犹裁万物、制禽兽、服狡虫,寒暑燥湿弗能害,不唯

先有其备，而以群聚耶！”这里的“群”字，正是西方人所说的“社会”(society)。人类一旦进入了“社会”，文明的曙光也就普照大地了！我们如果进一步追究社会的产生，我们便无法不承认自觉乃是其中最重要、最根本的主观因素。因为我们必须假定人类已经自觉其为人类，然后人的集团的形式才有可能。尔卫克(C. J. Urwick)告诉我们：“土地、气候，与食物的供给——工作或工业的结果等——乃是操纵原始社会的东西，同时对于一般比较开化的文明社会的活动，也是不无影响，但是他们的力量因受社会内部力量的影响，渐渐发生变化。所谓内部的力量，就是我们在前面所说的生命力量与心理力量，其中，最重要而且影响最大的就是社会和社会中分子在他们目的方面的自觉。在原始时代，自然界强迫人类指导人类，社会生活的形式完完全全是由自然界支配。后来自然界的这种强迫力量渐渐减少，因为人类的权力和自觉的目的渐渐发达成熟，但是自然界的力量虽然不能完全表示出来，然而始终是存在的。后来这种力量更是容易改变，于是成了人类发展中的第二等力量。……后来心理的力量与精神的力量渐渐长大，并开始与生长的力量竞争，因此理性与灵魂的局部的自觉力量也就出现了。”(*Philosophy of Social Progress*)这一番话简要地指出了人类自觉力量如何逐渐成立而终于控制了物质力量的事实。由此可知，在人类社会发达史上，文明与自觉之间的密切关系原是不容否认的。

当然我不是说，刚刚从野蛮阶段跨入文明时代的人类便已具有与我们现代人同样高度的自觉精神。我绝不是一个唯心论者，更不愿把自觉夸张到无所不包的程度，或视自觉为历史的唯一因素。事实上，自觉一方面虽是文明产生的根据之一，另一方面却也随着文明的进步而日益发展。社会学家库勒(Cooley)在其《社会组织》(*Social Organization*)一书中曾对自觉与社会自觉作了一番较详的讨论，他

认为自觉之成长是历史上最伟大的事实。他说:“社会自觉与自觉是不可分的,因为除非我们与某种社群有关联,否则便很难想到我们自己。这二者是结合在一起的,我们所真正自觉到的自我乃是一个很复杂的个体或社会整体……自我与社会是孪生的,我们知道了这个立刻也就知道了那个,分散而孤立的自我观念实系一错觉。”

库氏以一更高的“觉”统摄自觉与社会自觉,正如前面所论的哲学上的自觉观念相吻合。尤值得注意的,库氏复有专章讨论“自觉的扩张”,认为自觉在部落社会时代很狭隘,但随着文明进步而日益扩大,至近代民主社会则自觉的范围已无所不至。所以他最后归结到“从心理学观点看,历史的中心可以说是社会自觉与理性合作的逐渐扩张”这一结论。库氏的话更使我们了解到自觉的社会起源与发展的真相。因此,从以往历史的全程上观察,人类自觉的程度是愈来愈高的。艾尔乌(C. A. Ellwood)论社会变迁时也说得很明白:“一切社会变迁,起初都是不自觉的,他们后来变为自觉的,最后,且造成自觉的能力去指导他们、控制他们。……有时新起的变迁微小,或发生很迟缓,社群中的分子或不大自觉,然若变迁是大的、遽急的或复杂的,社群中的分子定然可以自觉的,并且要设法控制他们。社会学家和心理学家所说的‘社会自觉’(Social Consciousness)的各种状态,就是这样发展出来的。因为急剧的和复杂的变迁,从社会自觉的各种状态上,表现社会的和人文的进化,后来发展的社会自觉所表现的程度比早先发展所表现的更高,故人类的历史大都就是趋向高级的社会自觉的一种运动。”(见 *An Introduction to Social Psychology*)我们根据这种活动的发展的观点去推测原始人类的自觉,当不难想象初民对于人兽之别是处在怎样一种模糊笼统的低级阶段之上。他们仅仅隐约地知道自己和其他动物是不同的,但究竟怎样不同呢,他们并没有清晰的概念,这种清晰的概念仍然要等到文明发展得相当成

熟之后才能够产生！

人类是什么时候才形成了清晰的自觉观念的呢？我们很容易在有文字记载的历史上找得到具体的答案。在中西古代思想史上我们可以看到一个相同的阶段，那就是“人”的观念的出现。换句话说，人类开始明确地自觉到他是“人”而和其他动物迥然有别。这是人类自觉精神的最初的自觉表现。在西方，古希腊时代即有自觉运动的产生；在中国，春秋战国时代也已有了相当成熟的人禽之辨。并且二者在时间上也很接近，尤值得我们玩味。

希腊哲学最初乃是从探讨自然界本质开端的，可是稍后思维的对象转变到人类自身来了。公元前 5 世纪时普罗塔哥拉(Protagoras)已有很深刻的人文思想，他的最著名的学说是“人为万物的尺度”(Man is measure of all things)，这显然已把人的地位提高到宇宙中心的程度。此后希腊的哲人也都意识到人的价值之崇高，如亚里士多德说“人是政治的动物”，斯多伊克派(Stoics)说“人是理性的动物”。在“动物”的上面冠以“政治的”或“理性的”之类形容词正所表示人与其他动物是不同的，用中国的术语说，也就是人禽之辨。人类在观念上把自己从许多其他动物中超拔出来，无疑便是自觉的具体表现。

中国的学术思想与西方不同，它在一开始时便带着浓厚的人文色彩，特别注重人在天地中的尊贵。孔子的“仁”道事实上也就是“人”道；孟子则尤其了解人的价值，故一再强调“人之异于禽兽”之所在。《大学》曾引孔子的话说“于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？”这大概是孟子人禽之辨的最初根据。此外如《孝经》上也有“天地之性人为贵”的话(《孝经》虽是伪书，但其中却涵摄了儒家的根本思想)。总之，春秋战国时代的哲人们已经普遍地意识到人与其他动物的差异，这显然也是自觉精神高度发展的结果。

回溯了中西古代哲人的这些说法,我们无法不承认,人类的自觉早在两三千年以前便已发展得很清晰、很成熟了。但是我们应该知道,这只是最早关于自觉精神的文字记载,我们绝不能说,人类的自觉是从这时才开始的。相反地,我们根据这种成熟的自觉表现,很可以推想人类自觉的古远起源。那么是不是人类从其异于禽兽之所在自觉了出来以后,便不再有自觉了呢?绝对不是。从历史上看,我们无法不承认人类的自觉精神愈往后便愈高深、愈丰富。而且,前面所引的社会学与社会心理学上的研究结果,已可证明此点。根据我在《文明与野蛮》一文中所提出的原则:文明与野蛮两大力量是在不断的斗争之中,因之,每当文明被野蛮挑战之后,自觉精神也就因新的刺激而更进一步地发展。然而这也不是说,人类自有文明以来便一直是在自觉的支配之下的。至少就人类以往的行程看,进步的步伐是一起一伏的、曲线的,而非循着一定的直线前进。文明一度跃进之后,如果缺乏经常而适当的刺激,则在长时期内很容易逐渐进入睡眠状态。文明一旦到了睡眠阶段,野蛮势力便会乘虚而入,骎骎乎而有取而代之之势。这也就是我们通常所谓文明的危机。历史上许多外族入侵或内部革命等事件之发生,都应该从这一角度上去理解。不过应该指出:这里所谓"文明"与"野蛮"必须从活的观点去看。换言之,表面上的被动与主动或挑战与反应不能成为文明与野蛮的划分标准。举例说,西方日耳曼人之侵入罗马,中国蒙、满两族之入主中原都是野蛮势力对文明的征服;而西方文艺复兴以来的全面民主革命以及中国近代一连串的革命运动则是文明对野蛮的反击;至于极权主义对民主主义的挑战却又是野蛮势力向文明的反攻了。赤裸裸的野蛮势力我们可以看得清楚,伪装的野蛮力量却不易为我们所察觉。其实如果我们能把握住它的本质,则不仅极权主义是野蛮,一切阻碍着文明进步的腐化力量也显然都是野蛮的变态。一个民族睡眠

了,失去了活动的能力,才会招致外族的侵略;一个社会睡眠了,停滞无生气,腐化的势力才得以发芽滋长。总之,无论内在或外在的变乱,都同样是起于自觉精神的沉沦,而一个民族或社会的复兴也必待自觉精神的重建与发扬。历史家常常用“自我觉醒”、“民族觉醒”、“人的觉醒”等名词说明近代西方文明的特征,又用“东亚睡狮”之名形容中国,便是这个意思。

从以上的历史的检讨中,我们已不难窥见自觉与文明的密切关联。但为了使问题清楚起见,我们不妨更进一步对二者的关系加以考虑。自觉与文明之间到底存在着怎样一种关系呢?是先有自觉而后才有文明呢?抑或文明发生之后自觉才出现呢?由于缺乏证据,我们实无从确定这二者的起源。不过据后人推测,文明之发生既不能缺乏人的因素,而人之创造文明又显然须具备一种独特的、为一切其他动物所没有的精神特质。这特质,我在《文明与野蛮》中曾视之为“从内在兽性中,求超脱与征服外在物质限制”两种精神,同时我又说这两种精神乃是一体之二面。我当时虽明确地指出了这两面,却没有完全把握到这“一体”。直到我开始构思本文时,我才恍然大悟,这“一体”其实便是自觉。照这样看来,自觉岂不是文明产生的唯一根据了吗?不是的。我绝对没有这个意思。我必须说明,我之认为文明产生须有自觉只是从主观方面着眼的。谁都知道,如果没有物质世界存在,不但文明失去了发生的依据,一切生物也绝对不会出现。我的真正意思乃是说,在物质世界的一般基础上还得加上自觉精神,才会产生文明。我自然不会荒谬到否认物质世界是人类文明的基础的事实,但仅仅有基础并不能必然保证文明的产生,也是可以断言的。关于物质基础与文明的关系,不在本文讨论之列,我愿留到以后去讨论。这里我所要指出的乃是:自觉一方面是物质文明的成因,另一方面又是物质文明的结果,这二者是相互推动、相互生发的。

这话初看似乎矛盾,细想却一点也不错。因为精神文明与物质文明必然是一个有机的配合。只注重自觉,我们便会偏向精神文明,只注重物质基础,便会偏向物质文明,而无论我们偏向哪一方面,其结果必然同样造成精神与物质的分裂,终至使文明的进程受到严重的挫折。

文明分裂最显著的特征便是发展的偏向,偏向的结果便是人类对文明失去了控制的力量。人类既不能控制文明,当然只有被动地跟着文明的自然趋势走了。这样,我们找到了近代人类何以特别对文明前途怀持着悲观的思想的内在根源。这类悲观,正如我在《论进步》中所指出的,有着两种形态的表现:一是必然的进步观,认为文明一定进步,用不着我们努力;另一则是根本否定文明的进步本质,认为人类命运有如水上浮萍,漂流到哪里就是哪里。总之,人类对自身无法自作主张,一切都是任运的。这种任运主义自然是我们丧失了自觉精神具体的表现。我们既不自觉,当然无从纠正文明的偏向发展,而文明也就一天一天地减少了内在的均衡。从文明均衡的角度上看,自觉的重要性便格外来得明显,而它的意义也因之很容易为我们所了解。一个不自觉的,或自觉精神不够的文明,犹如一个婴儿一样(当然这只是从一方面意义来说的,读者千万不要误会,以为我说文明与个人是完全相同的),虽然具备一切器官,却不能对之有灵活而协调的运用。而具有高度自觉的文明则好像一个完全成长了的人,可以对自己的一切配搭和谐,而运用自如。这种自觉的、协调的文明,最近似乎已逐渐为学者们所注意。英国的霍杰士(H. A. Hodges)在1945年一篇演讲《哲学与文明》中,便特别提到了这一点。霍氏一方面强调现代文明发展的偏向,一方面复乞灵于古希腊文明,认为只有古希腊文明才是真正自觉的文明(参看潘光旦《政学罪言》)。

霍氏的话不仅使我们认识到自觉的重要，同时还点破了自觉与文明的内在关联，而使自觉一词变成了文化哲学中的基本概念。霍氏说古希腊文明是自觉的，那么古希腊文明的自觉究竟表现在什么地方呢？在德尔菲(Delphi)城中的阿波罗(Apollo)的神龛上曾刻着两句话：了解自己(Know thyself)和勿趋极端(Nothing too much)。第一句话是说人应该经常地反省，这是自觉；第二句话是要人谨守中庸之道，也就是协调。希腊文明一方面能不断反省，一方面又能保持内在的平衡，所以才是自觉的文明。如果这种文明精神是健全的，则我们也可以说中国早就有过自觉的文明精神，先秦儒家的文献几乎处处都在阐发着自反与中庸的观念。就是在实际历史上，中国也未尝没有存在过一个比较自觉而均衡的文明阶段，我在《文明与野蛮》中已经指出过。

根据以上种种讨论，我们对自觉与文明的关系无疑已可以有很深切的认识。现在我们看到，不仅西方哲学、心理学上的自觉观念是和文明精神相通的，而且中国传统儒家的"自反"、"觉"、"内省"等概念也同样适用于文化哲学之中。我们可以说，文化哲学中的自觉是一切哲学、心理学等自觉的综合。它包括着人类对自身的了解，也涵摄了人类对客观世界的认识；它是内省，也是外察；它使人对过去有怀念，也使人对未来有向往。只有具有这样一种自觉精神的文明，对内才可以使自身日趋均衡与协调，对外才可抵抗一切野蛮势力的侵犯。也只有这样，文明才算走上了正轨。

根据这种标准，目前人类的文明显然还存在着严重的危机：现代文明之缺乏内在协调，以及自觉精神之为唯物思想、机械思想所蒙蔽，都是每一个有理性的人看得很清楚的事。人类怎样从这严重危机中超拔出来呢？文明怎样才能获致均衡的发展呢？一个新的、更高形态的自觉精神的重建无疑是其间极基本、极必要的项目之一。

我敢断言,必待人类具备了这种新自觉精神之后,世界文明才会向前迈进一步。这种新自觉精神,在内涵上便是扬弃了“神道”(Divinity)与“物道”(Law for Thing),也扬弃了唯心论与唯物论的新人文思想。至于新人文思想到底是怎么一回事,那又需要另一篇文章去讨论了!

论 传 统

"传统"一词,在文化哲学中占着非常重要的地位。然而,在近数十年来的中国,"传统"却被多数人看作一个贬义词。更不幸地,人们对于"传统"所涵摄的确切意义并无适当的了解,而对于"传统"的憎恶竟达于极点。在这种情形下,近代中国的一股反传统运动的潮流,对于中国文化的发展,便只能具有破坏性的而不是建设性的影响了。从某种角度上看,我们甚至不能不承认:近人盲目地抹杀传统在文明中的地位与意义,乃是造成中国悲剧命运的最重大因素之一。因之,如果我们希望解开中西文化的纠结,则对含混的"传统"观念,加以分析与澄清乃是首要的工作。

传统(Tradition)的意义非常广泛,我们很难用一两句话来说明它的全部内涵。和它相近的还有许多名词,如社会遗产(Socialheritage)、社会连续(Socialcontinuity)、习俗(Custom)等。如果我们一定要很粗疏地界说它的话,我们不妨说传统乃是文化的积累,因为文化为人类长期创造的结晶。在这种意义上,传统便成了衡量文明的标准:传统的内容愈丰富,文明的程度也愈高;反之,传统的内容愈贫乏,文明的程度便愈低。但这只是客观事实上所谓的传统,在观念上我们还有另一种意义的"传统",那便是我们对于文化传统

本身的一种偏爱,这种现象大概都是在一个文化由于外面文化的冲激或内在文化条件的改变,所引起的急剧的社会变迁时发生的。在常态的文化发展中,人们是不会感到传统本身有什么问题的。换言之,人们之所以意识到传统与非传统的鸿沟,乃是传统文化与人们的生活节律之间失去了协调的结果。于是社会上的人群遂分裂为两部分:一部分人要改变传统,另一部分人则要保卫传统,后者在意识形态上便形成了传统主义(Traditionalism)。传统与传统主义是两个完全不同的东西,可是它们之间的差别却被近代中国人忽略了。有些人因为反对传统主义,竟至把一切旧的文化传统都当作进步的大敌,这种误解真可以说是"差以毫厘,谬以千里"了。

为了澄清观念起见,我们先检讨一下"传统"这个名词的意义。雷丁(Max Radin)在《传统》(*Tradition*)一文中说道:"传统这一名词如果从其遗传(Transmission)的文字意义来了解的话,那么社会生活中的一切成分都将是传统的(Traditional)了,只有那些每一时代所创造的,以及那些显然刚从其他社会里移植过来的较少的新鲜事物乃是例外。但是事实上唯有某些遗传下来的习俗、制度、语言、服饰、法律、歌曲和故事等才真正是传统;同时传统一词的使用也尚涵摄着对于遗传事物的一种价值判断。"又说:"真正的传统不是制度本身,而是对它的价值的信仰。……严格而适当地说,传统不仅仅是一种观察得到的事实,像一种现存的习惯一样……它乃是表现一个价值判断的观念。某些行为方式是被认为正当的;某些秩序或安排是为人们所希冀的。保持传统便是对此种判断的维护。"(见*Encyclopedia of Social Sciences*)雷氏把传统的观念加以限制,认为只有人们仍承认它们的价值的历史遗产,而不是一切过去传留下来的事实,才真正能当传统之名。这种看法颇为正确;我们持此标准即可以在历史之流所遗留下来的一切沉淀物中找出真正的传统来!日

本哲学教授务台理作在其《历史哲学中的传统问题》一文中曾给予传统以下列的界说:“传统,是指一定的社会或民族,在一定的文化领域(如文学宗教等)中,由过去所形成的东西,以比较长的历史生命为人所继承下来的事情而言。在这种传承上,特别以人的生活意识之自觉,历史的意识之自觉为必要。所谓传统,不是单纯的制度、式样等之传达。在成为传达主体的人们之间,传统对于现在及将来之生活,到底有何积极的价值?首须自觉的有这种意识的活动。因此,传统是把过去的拿到现在来再审虑,是把现在与过去的内面的结合弄个清楚,是意识到什么东西,可以成为未来之规范。即是,产生过去事实的精神,在能成为未来之规范的意味上,使过去复活。”(徐复观译,《民主评论》四卷七期)合此数义观之,真正的传统最少须具有下列两种意思:一、它应为历史的主流;二、它应经得起现代价值标准的衡量,仍能满足现代人甚至未来人的文化要求。作者现在不拟对这种传统意义表示任何批评的意见。在未对此观念的全部含义展开讨论之前,我们有必要追溯一下它在中国的本义。

传统两字虽然表面上是英文 tradition 的译名,事实上我们对它并不太生疏。“传宗”、“传道”、“传衣钵”、“传新”以及“皇统”、“道统”、“政统”等词汇都为我们指出了“传统”二字一方面固都有世世相承、连续不断之义,另一方面却又暗含着一种“大道”、“正统”之类的意思。《论语》“传不习乎”的“传”字,后儒即已训为“师资之法无绝,先王之道不湮”(刘宝楠《论语正义》)。“薪传”一词则出自《庄子·养生主》:“指穷于为薪,火传也,不知其尽也。”钱穆先生在《庄子纂笺》中也认为“火喻大道”,而否定佛典所谓“火传于薪,犹神传于形”之说。由此可见,中国古籍中的“传”、“统”两字,早已与西方文化哲学中的 tradition 有相通之处。因此,张东荪甚至主张直接用“道统”来翻译 tradition,他说:“tradition……向译为“传说”或“传统”,我则以

为不如就用中国固有的“道统”两字来翻译之。所谓道统是文化的延续,不过意义并不如此简单。一个民族的文化传递下去往往愈显其特性,所以道统不仅包含社会制度、道德标准,并且还有思维态度与民族性格在内。”(见《思想与社会》)tradition 是否应改译为道统是另一问题,但“传”、“统”两字所代表的内容与 tradition 大体相同却是可以承认的。

我们这里所讨论的还只是中、西的传统观念,事实上则每一民族文化都必有其深厚的传统。中国一向最重文化传统,固不必说;西方人对于文化传统也极为尊重,现代的西方人不谈历史则已,每涉及历史必上溯至古希腊、古罗马、中世纪,一般历史学家甚至把西洋史的远源追溯到古代的埃及文化,亦正足以说明他们是引传统之深厚为骄傲的。以言宗教,西方的基督教已差不多有两千年的传统;以言民主,则西方更有所谓“自由传统”(Liberal Tradition)可以上溯至古希腊;其他如文学艺术、科学、哲学等,亦莫不有其古希腊、古罗马时代之远源,但我们思考到事实上的传统时,常不免带有一种危险,即容易产生一种笼统而含混的观念,以为传统无所不包,过去人类的一切作为都可包括在传统之内。这种观念是绝对错误的,也是传统与“历史”的根本分歧所在。这样,我们便可以回到前面所引的雷丁与务台理作两氏的传统界说上去了。他们在历史遗产中建立了选择传统的标准,这使我们获得了鉴别真正传统的途径。威勒(Malcolm M. Willey)在其(*Social Continuity*)一文中便说过:“在文化的传统之间……运行一种选择的因素,因为过去的技术性与习惯性的知识或生活态度,并不全部都要加以保留的。”(见 *Encyclopedia of Social Sciences*)务台理作也强调此种选择作用,所以他又说道:“传统则对其所传承的东西,常加以选择,并保有正当的意识。换言之,随着传统而批判传统,将传统加以再构成。”

但传统本身虽然是由客观的历史所构成，选择传统却不能不是主观的事。我们究竟根据什么标准来选择传统呢？这问题逼使我们不能不涉及传统主义方面的讨论了。由此可见，客观的传统与我们对它的主观看法原是不可分开的。前面已说过，在正常文化发展中，人们只不过是自觉地循着传统的规范生活下去，根本不会意识到传统的存在。诚如洛顿（Peter Richard Rohdon）所说："一般只想随着祖先的道路而生生死死，并因而在激烈的社会转变之前退缩的人们，在革命的冲击下，他们天真的保守思想遂转变为自觉的保守主义或传统主义。传统主义之兴起是对于在理性基础上重建现存的国家与社会之革命企图的一种反应。"（*Traditionalism*，*Encyclopaedia of Social Sciences*）一旦厌变的人起而维护传统，社会改革者遂很容易被激而走上否定一切传统的道路。传统派与革命派相激相荡的结果，人们对传统的看法便自然趋向分歧了。人类历史上充满着这类事实。法国革命期间，新、旧势力的冲突最为尖锐，故革命派否定一切传统的规范，而保守派亦过度夸张传统的价值。法国原是一个集体主义的专制社会，革命派却把一切社会政治制度都搬到个人的理性前面来加以审判；保守派则依然强调国家社会重于个人，个人生于社会之中便只有通过种种命定的限制而后始能成为社会分子。这种在态度上对旧社会体制的异趋，正说明了传统在人们心头的分裂。当时英国的著名政论家柏克（Edmund Burke）在其《对法国革命的观感》（*Reflections on the Revolution in France*）的长文中，即站在传统主义者的立场，对法国革命派痛加笔伐。他认为革命分子全盘否定历史经验及反对过去与传统，乃是一种幼稚的错误，至于革命派所信仰的人类的进步，柏氏也视之为自我欺骗。根据抽象的公式改造国家与社会不仅荒谬，而且无异是破坏一切法律与秩序的基础。柏氏的话，自然也是一偏之论，对于传统的估价过高。但我们却不难由此

了解:当时法国革命派显然是过分地鄙弃传统了。

法国革命完全由它的内在变化所引起的,另外还有一种文化变迁乃起于外铄的原因,即受其他文化之冲击而产生的剧变。近百年来的中国便是最典型的例子。西方文化侵入中国后,引起了我们文化的动荡,中国人对传统的看法亦遂因之而发生了歧异。五四以后,传统主义与反传统主义之间的冲突益趋激烈,而反传统派的气焰大张,风靡全国。一部分西方文明的仰慕者,一方面只看到自己传统的片面缺点,另一方面对于如何使西方文化传统与中国的传统相结合一点又毫无真知灼见,反传统而不自知其极限,终至为中国文化的全面摧毁者尽了开路之功。直到今天,反传统主义与传统主义两派的对垒依然残存在中国人的心头。表面上看,极端的反传统主义者似乎已获得胜利,事实上中国的问题并没有解决。中国传统文化究当在未来新社会重建中如何安顿,它与西方文化怎样才能有生命的融合,这些问题显然还需要我们去寻求新的答案。

在文化剧速变迁的途程中,如果新兴的反传统力量挑战过重,传统主义很容易转入复古主义(Archaism)的路上去。传统主义只是消极地逃避现实,只是发思古之幽情,如德国一部分浪漫主义者施莱格尔(Friedrich Schiegel)、莫勒尔(Adam Muller)等人一样,因热爱过去而从现世中遁离。他们把中古时代加以理想化,借以避开他们自己时代的要求。这种传统主义对于现实社会尚无重大的影响。复古主义却不同。复古主义者不是单纯的恋旧,而是要他们自己所思构的古代社会重新实现于今日。这类的复古主义者在中国历史上真是数不胜数,尽管有人解释他们为"托古改制"。事实上真正希望历史倒流的固大有人在,西方历史当然也不乏此种现象,所谓"黄金时代"(Golden Age)便是把远古时代幻想成理想的乐园。即使在近代,卢梭的"回到自然"(Back to Nature)与"高贵的野蛮"(Noble Savage)仍

然是复古主义的新形态之表现。又有些史家特别歌颂古希腊,认为希腊时代是人类成就的最高峰,也同样是复古主义的变相。

我们对文化传统无疑是应该尊重的,因此我们在某种程度仍可以与传统主义者携手。但是对于复古主义,我们站在追求人类进步的立场上,却不敢有丝毫苟同之处。诚然,从历史上看,真正所谓复古是从来没有的事,不过我们也无法否认:复古主义者的努力确曾多多少少阻碍过文明的进程。王荆公在《太古》一篇短论中曾经极其尖锐地批评过复古主义,他说:

> 太古之人不与禽兽朋也几何。圣人恶之也,制作焉以别之,下而戾于后世,侈裳衣、壮宫室、隆耳目之观,以嚣天下;君臣父子兄弟夫妇皆不得其所当然。仁义不足泽其性,礼乐不足錮其情,刑政不足网其恶,荡然复与禽兽朋矣!圣人不作,昧者不识所以化之之术,愿引而归之太古。太古之道果可行之万世,圣人恶用制作于其间,为太古之不可行也。愿欲引而归之,是去禽兽而之禽兽,奚补于化哉!吾以为识治乱者当言所以化之之术。曰归于太古,非愚则诬。(《王临川集》卷七)

这里有几个重要观念值得指出:一、此文开头便点出人禽之辨,可见荆公是从文明进步的观点上批判复古主义的;二、他说太古之人与禽兽相去无几,又说人在社会制度建立之后仍可能“复与禽兽为朋”,这是一种活的文化观点,与我在《文明与野蛮》中所说的文明与野蛮的斗争,不谋而合;三、此文中所一再提到的“化”字,正是文化之“化”。这篇短文一向不曾受人们注意,其实它在中国文化哲学中应该占着很重要的地位。荆公“祖宗不足法”一语,颇为后人所诟病,我想如果人们能通过此文的观点去重新体味它的话,一定可以承认这

句话含有很深刻的文化意义。

英人汤因比(Toynbee)于研究了各种文明的兴衰之后,也认为复古主义无论如何都行不通的。我们现在姑把他的批评译在下面:

> 复古主义者是处在进退两难的荆棘丛中,寸步难移。如果他试图恢复过去而不考虑现在,那么永远一往直前的生命动力便会把他的脆弱建构击成碎片。另一方面,如果他同意把他复活过去的幻想置于推动现在的工作之下,那么他的复古主义便将证明是一种欺人之谈。无论走那条路,复古主义者努力的结果都将发现他是笨拙地玩着未来主义者的把戏。复古主义的努力势将在事实上导致早在待机而入的残酷改革的到来。(*A Study of History*, Somervell's Abridgement, p. 515)

汤氏不仅有力地否定了复古主义的可能性,而且还严肃地指出了复古主义常会激起暴力变革,这一点尤其值得我们深切地反省。汤氏把复古主义与未来主义(Futurism)看作同一精神的两面表现,也十分正确。因为这两者同样都是逃避现实,妄想飞跃到另一条时间之流中去的。

澄清了复古主义与传统主义之间的差异之后,接着我们还得把中西历史上所共有的另一特殊意义的传统主义从真正的文化传统中清除出去。这一特殊意义的传统主义,在西方系起源于基督教。基督教历史上所谓 Tradition 乃指耶稣所亲传的传道系统。根据《马太福音》,耶稣曾亲自指定彼得为他的继承者,并建立教会。故彼得事实上是天主教的第一个主教,此后彼得的历代继承者(即教皇),也都被公认为教会的领导者,教皇因具有神圣的传统,遂成为使世人获救的唯一代理者。因此雷丁说:“宗教上所谓传统,其意义稍有不同,它

意味着将那具有神圣根源的真理宝藏传授与某一个或几个特别有关的人。”此外如关于《圣经》的解释，亦有传统与非传统之分；Traditionalism 一字即源于一派神学家坚持教义的解说须以旧的传统（亦译为传说，其义颇似中国经传的“传”字）为依归。

最令人感到奇怪的，这种意义的传统在中国历史上竟同样有其存在，而且其普遍的程度还远在西方之上。在这里，我是指着禅宗的“传衣钵”的传统而言的。据传说，禅宗的领袖历代相传都须有衣钵为证，其中最有名的便是五祖弘忍传衣钵与六祖慧能的故事，即是所谓“从上已来，相承准的，只付一人。内传法印，以印自心；外传袈裟，标定宗旨”（宗密《禅门师资承袭图》）。后来由于这个传说的流行，“衣钵真传”遂成了中国人的口头禅了。又如“传宗”一词也具有同样的意思，韦处厚在《兴福寺大义禅师铭》中说神会和尚“竟成坛经传宗”，即以神会独得坛经真传。韩愈送王秀才序有云：“孔子没，独孟轲之传得其宗。”所用传宗二字之义亦同。

由此看来，禅宗的“传衣钵”和西方天主教的 Tradition 真可以说是不谋而合。但中国还有一种文化上的特殊传统，却是西方没有的，那便是韩愈以来所谓一脉相传的道统。韩愈在《原道》一文中说道：“斯道也，何道也？曰斯吾之所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死不得其传焉！”这个道统一直为后世儒家所称道，直到孙中山先生还自认继承此一道统，他说：“中国有一个道统，自尧舜禹汤文武周公孔子相继不绝，我的思想基础就是这个道统，我的革命就是继承这个正统思想，来发扬光大。”这种“传统”观念是不是受了禅宗传衣钵之说的影响而产生的（从时间上看，有此可能），我个人没有详细考证过，不敢断言，但这二者在精神上完全相通，却是可以肯定的。

这种特殊的传统为什么不能算是真正意义上的文化传统呢？理由很简单：第一，它含有非常浓厚的宗教性的神秘色彩。无论是天主教的 Tradition、禅宗的衣钵，或唐以后儒家的传道世系，其事都不可深考，不是人人都能承认或明白载之史籍的信史。这种“传统”，若是某一教派或学派中人，为了争取在该派中的正统地位而加以强调，固无不可，但文化上的传统，由于所包括的范围极广，内容极其复杂，则断断不能纳入这种简化的传道世系的公式之中。第二，文化为人类的共业，根本不可能是个人私相传授之事，从私相传授的观点来了解文化传统，首先便狭隘化了文化的内容。即使是文化精神，也只能从每一个时代的全体人民的共同生活中求之，才能找出其中究有多少传统的成分在内，这种传统又是在何种方式之下为这一时代的人们所接受。仅仅是尧舜禹汤文武周公孔子这些名字，并不能表现出中国文化传统的实际而丰富的内容。因此任何真正的文明史的研究者都无法满足于这种狭隘而贫乏的解释。尤有甚者，这种“传统”不仅不能代表真正的文化内容，而且还常会成为某些人拒绝革新、阻碍进步的借口。过去中国军阀们之提倡读经尊孔正是这个道理。雷丁说：“当传统常常被某些特殊人群为着自私的与党派的目的而加以利用时，人们是绝不把他们看作此类传统之卫护者的。”这真是一针见血之论。

传统一词，经过分析之后，竟具有这许多歧义，那么真正的文化传统究当如何来体认呢？我在本文一开始时说过：传统乃是文化的积累。但这句话本身也很笼统，若不稍加解说，同样是没有意义的。我想我们如要认清传统的真面目，首先必须把握住文化连续性的事实。著名社会学家韦思勒(Clark Wissler)在其《人与文化》(*Man and Culture*)一书中曾一再强调文化连续性的观念，他说：“这是很明显的事实，文化乃是一个世界性的现象，同时从上面的讨论中可知它还

是积累性的，是一代一代相传的。”又说：“我们常听到所谓‘文化的兴衰’，好像文化是来自无何有之乡，亦将归于寂灭。从某种观点看，这话也是真的，但我们所看到无数事实却告诉我们：文化是从积累中成长起来的，那就是说它很少会消失。实际上，兴与衰只能用之于表现文化的部落实体或政治集团而已。历史学家对我们说：罗马兴起了又衰亡了……对于罗马本身说，它的衰亡的确不幸，但我们没有理由相信文化中任何重要成分曾经丧失了。古希腊、克里地、埃及也是如此，这都毫无可疑！但我们同样没有理由相信：其文化中任何重要的事物是绝对地失去了。”所以韦氏有一句名言：“部落可来可往，文化永远向前。”威勒也持着相同的见解：“把文明当作一整体而追溯其现存的复杂内容至比较简单的起始，以表明人类成就的历史整个看来乃是连续不断的，这在理论上非常可能。”真正的传统便正是这种永远日积月累的文化成就。

其次，传统虽是文化的积累，却不是完全指着物质的发明而言，更重要的倒是文化精神。换言之，文化传统并不是那一成不变的僵死的文物制度，而毋宁是构成这些文物制度的背后的种种精神。举例说，我们通常所谓西方文化传统，便包括着古希腊的个人主义的自由精神、古罗马的法律与正义的精神、基督教的平等精神、中世纪的契约观念，以及近代的科学精神等。而且这里所说的精神还必须活着看，不可看死了。同样是自由精神，它在希腊时代的实际表现和现在便显然两样，这也是“部落可来可往，文化永远向前”一语的更进一步的引申。真正有生命的传统，绝不会黏着于某一固定的古旧形式，而必然会化为贯穿古今统一历史的文化精神。务台理作说得好：“传统一词……第一是把既存的东西还原到其发生的根源，加以再审虑，而认取其影响于现在及将来之生活的积极的价值，因此而加以承受的活动与态度。此时所承受的东西，不是个个的事象，而是贯穿于事

象的统一的生活样式。因之,这种意味的传统,是以高度的精神生活为前提,其生活样式,常藏有弹力,绝不能视为固定而胶着不动的模型。"

最后,根据前面所说再深一层来观察,传统还含有承先启后、继往开来的意义,并不是文化发展的绊脚石。因为传统是文化的积累,而文化则是日新月异的,造成文化的种种条件,无论是自然的或人文的,都是变数,因此文化本身当然也就不能不是变数了。文化既然是变动性的,哪里会有不变的传统呢?艾尔乌(C. A. Ellwood)教授在他的《社会心理学》(*Social Psychology*)里便明白地指出了这一点:"传统乃是人类社会连续中特有的因素。自某一方面看,人类社会进化中一切奇特的地方全赖传统,正因为传统的发展才能造成文化或文明。换言之,没有前代积累下来的知识,高度文化发展的复杂习惯不但不能造成,而且也无法持续下去。"又说:"所以文化乃是文化与历史的连续之基础,没有传统便没有社会进化可言。从文化的意义说,只有传统才使得我们成为一切过去人类文化的承继者。"霍布豪斯(Hobhouse)说得更清楚:"社会发展中的文化有如种族的生理发育中的遗传。它是过去与未来的圈环,是以往成就的统一者,也是未来人类改进的基础。"

我个人觉得以上这几点基本认识已经将前面所引证的一些东、西学者的传统界说融会了起来,并且还补充了他们所没有注意到的意义。根据这些认识,我们不妨回过头来检讨一下近数十年来的中国人对于传统的看法究竟有些什么错误,今后我们又应该如何建立起一种正确的观点,俾使中国的旧传统能在未来新文化的发展中发挥它应有的作用。

我已指出,近代中国的文化变迁是起于西方文化的入侵,而这种文化入侵却又是以武力为后盾的。在这种情形之下,中国人自然无

法平心静气地循着一般文化接触的方式来接受西方文化、改造自己的传统。最初我们是鄙视西方，把他们看作蛮夷，等到这种夜郎自大的态度给自己招来无穷的灾害之后，于是又从仇外一变而为媚外，我们对西方文化挑战的反应既是盲目的，对于自己文化传统的了解当然也不会正确。因此保守的人把传统当作万灵药，激进分子则恨不能一脚踢开传统的包袱。保守派的错误是僵化了传统的活生生的内容，是颠倒了文化的时间的秩序；激进派的毛病则是根本抹杀了传统的功能，混乱了文化的空间的排列。雷丁氏有一句话恰恰切中我们近代文化病痛的根源，他说："传统所企图号召的观念，如果它所乞灵的根源完全是外国的，或它想加以应用的时代乃是格格不入的，那么这种传统无疑是要彻底失败的。"全盘西化论不就是完全盲目地乞灵于西方文化传统吗？本位文化论不就是"生乎今之世，反乎古之道"吗？

其实传统在天地间有其一定的价值，不为尧增，不为桀减。中外古今的激进派没有一个不厌恶传统的，可是传统永远也消灭不掉，保守派未有不希望旧的文化形态凝固不变者，然而时间之流毕竟一分钟也不曾停止过。激进者如马克思、列宁总算是相当到家了，可是他们却一再强调传统力量的坚韧性。马克思一则曰："一切过去时代的传统像梦魇一样地压在现代人的头脑之上。"（《拿破仑第三政变记》）再则曰："我们知道，对于各地制度、习俗，及传统等应加以特别的注意：并且我们也不否认。有些国家如美国及英国，他们的工人是可以希望循着和平的方法，达到革命目的的。"（1871 年在安斯特丹的演讲）列宁在他的《论左倾的幼稚病》中也承认"旧习惯的力量"即使在革命之后也依然很巨大，"必然还保存着复辟的希望，而这希望便会产生复辟的企图"。他在别处又说："在资本主义与社会主义之间将有一个颇长的过渡时期。……各部分生活的彻底改造需要较长时

候,此外,习惯的力量是非常大的……"因此我们可以武断地说,任何真正有效的文化改造必不可离开旧文化传统,必不可对传统采取一脚踢开的态度,否则便一定会失败。

然而另一方面,本位文化论者对于传统所采取的向后看的态度,也是绝对要不得的。当我们考虑到传统的保留时,我们必须把传统配合到整个文化发展的历程及其未来前途中去衡量它的存在价值,决定它的取舍尺度,而不是孤立起来,凭着一己之好恶,没有原则地维护一切旧事物。极端保守派的错误便在这里:他们对于宋明以来中国传统文化的弊病毫无自觉的了解,因此他们便不能承认近代中国反传统运动的某一方面的价值——清除长期的文化偏向发展中所积下来的种种腐朽的渣滓。说到这里我们便不能不略略反省一下近代中国文化传统的缺点何在,只有明白了这一点,我们才真能懂得保守派对传统的态度何以是错误的。我在《文明与野蛮》中曾指出:"宋明理学讲了数百年之久,中国文明不但没有因此获得全面性的提高,甚至在现实社会方面反而愈益走上静止无生气的局面,这又是什么道理呢?中国传统的政治、经济以至社会结构固然要负相当责任,而理学家的文明精神之过于褊狭亦未尝没有重要影响。……文明两重精神的有机配合的脱栓,不但不能使文明继续前进,而且还会危害文明的成长。这可以回到蒙佛德氏所提出的原则:文明的各部分应该平衡发展,不可失之于偏。"宋明以来的中国文化的确是偏向发展的,清代朴学之兴起原是对于宋明精神的反动,可惜清代的政治却控制在满族之手,阻碍了这一当然而又必然的文化发展。所以朴学后来终不得不走上"襞积补苴"的道路,而无补于整个文化的革新了。

这一病症一直拖到19世纪中叶,西方文化击破了中国之门,于是内忧外患一时俱发,传统文化的百孔千疮才暴露无遗。在这种情况之下,中国的旧传统须加以彻底的清理与改造原是天经地义的事,

不幸当时旧传统的保卫者既不知己又不知彼，依然沿着文明偏向发展的旧路线来应付此一巨变（中体西用派在本质上也还是强调中国的“精神文明”的），这才激起五四以后的盲目反传统运动，使中国陷入更深的错误泥淖之中不能自拔。事实上文明或传统的偏向发展必然会造成许多阻碍进步的腐朽因素，这是世界文化史上的通则。朱利安·赫胥黎(Julian Huxley)在其“进步的新定义”中便指出了这一点：“无论如何我们可以说：文化或传统中的一方面强调——换言之即特殊化（Specialization）——或在当时或在稍后，是会损害进步的程度的。它需要加以改正，而这种必需的改正有时却会是暴力的。……君权神授和其他类似的过度强调需要革命来摧毁之；法西斯主义与纳粹主义（对于国家民族的过度强调）也要求一个世界大战。……在过去一世纪中，西方人很显然地对于物质方面是过分重视了——重量而不重质，重新奇事，重对自然力量之控制而不重控制人类自身，重变化与复杂而不重统一，重物而不重心，重技术而不重艺术（包括人生艺术在内），重手段而不重物质。”赫氏对近代西方文化的批评的确深刻之至。这种偏向发展也同样给西方传统带来许多必须加以清除的腐朽渣滓。在西方文化对照之下，再回过头来看中国，我们觉得宋明以来中国人之过分强调道德、精神这一方面，确已使得传统文化走上了偏路，因而才弄到“礼教吃人”的地步。当五四反传统运动初展开时，当时激进派所攻击的旧传统，大抵上都是一些腐朽的文化渣滓，而非中国文化的全部。如果中国人能于西方文化侵入之初，即一步一步地纠正这些偏向，此后的极端反传统的运动也许根本不会发生了。唯其开头走错了路，所以才一连串地错到今天这步田地。因之，我们可以说，保守派之分不清真正的文化传统与腐朽的文化渣滓之间的区别乃是造成中国悲剧最大的主观因素。

然则中国文化传统在中国全面社会重建的大运动中究竟还有没

有作用呢？我们的答案绝对是肯定的。不可否认地，中国社会的重建第一步仍不能不是民族主义的，因为至少目前我们依然是间接地处在异族文化的征服之下，中国人的精神仍被压制而不能自由伸展，而传统在唤醒民族自觉心这一方面却具有特殊的效力。雷丁说："传统的功能乃在于它可以帮助建立一个民族的理想，并因而激起民族主义的情绪。"又说："传统除了发展民族主义的功能之外，它在指导国家政策与决定某些必须产生的发展的限度上，都占着很重要的地位。"这些都是非常平实的话，值得我们深思的。布莱士(James Bryce)在他的《国际关系》(*International Relations*)一书中曾给民族(Nation)下过这样一个界说："让我们首先把民族当作由某些情感所维系在一起的人的凝聚。其中主要的情感有种族与宗教的，但这里还存在着另外一种社群的意识，这种意识则是由共同语言、共同文学、过去的共同成就与遭遇、共同的习俗与思想习惯、共同的理想与愿望等等所造成的。"这里所列举的许多共同之处显然是可以包括在"共同传统"的概念之中。明白了这个道理，我们便大可不必为中国文化传统的丧失而忧虑了。我们旧传统里许多有价值的成分，一定要成为未来新文化建设的主要基础。至于我们究竟怎样来决定旧传统的取舍，那就需要新史家、社会科学家们对中国全部历史文化与社会结构加以精密的分析与研究，不是我这篇文章所能讨论的了。我在此所能说的是，我们的态度必须是向前的，我们的着眼点必须是整个中国文化的发展与进步。我们清除传统中的某些部分只是要为中国文化的前途扫荡障碍物；我们保留传统中的某些部分也只是因为它们可以成为未来新文化的基础。我们的根本问题是在于如何开辟一个崭新的康庄大道，使我们可以自由地为未来的中国人创造一些优良的新文化传统，使我们的子子孙孙都可以把我们所留下来的传统当作踏脚石而一步步地迈向更高的文明境界！

论文化整体

文化之为一整体，原是一种自明的道理。可是这个道理由于近代西方文化的日趋分散，已渐渐为人们所忽视，而这种精神上的分散又反过来加深了近代文明的危机。自从西方文化侵入中国之后，中国学术界对于文化问题遂发生了浓厚的讨论兴趣。张之洞最早所提出的“中学为体、西学为用”之说便是对于中西文化加以省察后的一种结论。五四运动以后，中西文化的争论更趋激烈，约略言之可分为三派：中国本位派、全盘西化派与调和折中派。这种争论的主要论点之一便是中西文化的异同问题，一涉及文化的异同，文化整体的问题便自然而然地显露出来了。我们姑不论中西文化的不同究竟为何，至少我们无法不承认这二者确是不同的。整个地看，中国文化与西方文化的差异固然很明显；分别地看，一个中国人与一个西洋人之间也无疑存在着许多分歧，我们殊不难一望而知。我们常听人说“中国有中国的一套，西方有西方的一套”之类的话，这“一套”是指什么而言的呢？毫无疑问是指的“文化”。文化是成“套”的，这“套”的学术名称便是“整体”。由此可见，文化的整体性根本便包含在文化的本质之中。

现在让我们先引几位文化学者对“文化”一词所下的定义，也许

可以帮助我们对此问题的了解。近代第一个在人类文化学中引用“文化”(Culture)这个名词的乃是泰勒(E. B. Tylor)。泰氏在其1871年出版的《初民文化》(*Primitive Culture*)一书中开宗明义地说:“文化乃是当个人为社会一分子时所获得的包括知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗及其他才能习惯等复杂的整体(Complex Whole)。”杜威在《自由与文化》中也说:“人类日常生活上的联系和共同生活的条件,这一种错综和复杂的关系,我们总称之为‘文化’。”又说:“文化是一个错综的风俗习惯的结晶体,具有维持现状的倾向。”杜氏这里所一再强调的“错综的关系”以及“结晶体”显然就是指着文化的整体性而言的。功能学派大师马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)则说:“文化显然是完整的全体(Integral Whole),其中包括器具与消费货物、各种社群的宪章、人们的思想与工艺、信仰与习惯等。”(《科学的文化论》,*Scientific Theory of Culture*)我想这几位学者的文化界说已经可以使我们相信文化在本质上便具有整体性的事实了。肯定了这一点,我们就可以进而讨论文化整体性本身所涵摄的种种问题。

在前面我们所引的几个文化定义中,一方面虽都承认文化是一整体,而另一方面则又同时指出文化包括着各种具体的要素如习惯、风俗、道德等,可见文化的内部原是分歧的。文化因素的种类极繁,我们很难一一地列举出来。文化人类学中所列举的文化因素有些只适用于初民社会,而已为今日高等文化所淘汰。如果我们要将古往今来各种文化中的因素加以抽象与分类,以求出一种共同的文化要素,那么,我们不妨接受钱穆先生在《文化学大义》里所提出的“文化七要素”及其相互配合的说法。钱先生说:“我们屡次说过,文化指的是人类生活之总体,而人类生活则是多方面各种部门之配合。人类文化逐渐演进,则方面愈广、部门愈杂。但扼要分析,我们仍可将人类生活之诸多形态划分成七个大部门,我们此刻称之为文化七要素。

古今中外各地区各民族一切文化内容，将逃不出这七个要素之配合。……此文化要素，一经济，二政治，三科学，四宗教，五道德，六文学，七艺术。此已包括尽了人类文化所能有的各部门与各方面。”钱先生这一番在整体中见分歧的话颇能把握住文化的本质。而文化的整体性也只有在这种种分歧的文化现象中才能显示出意义。我们通常观察一种文化，无论是西方文化或中国文化——最初总是觉得它的象态万殊、炫人耳目，可是时间久了，我们又会发现每一个文化的确都有其独特的个性，这个性表现在该文化中的每一个人以及每一事物上面。

但是近代有不少学者都漠视了文化的整体性，而只看见其中的各种分歧。如果我在政治、经济、科学等文化因素之上再也看不见一个统摄各部分之整体，那么我们在观念上势必会发生是否有某一因素为整体文化的基础的混乱。这种观念上的混乱特别显著地表现在历史哲学方面。其中最具影响的乃是政治史观〔如佛利门(Freeman)、西莱(Seeley)〕与经济史观（如马克思）。前者以文化的基础在政治，后者即以经济为文化发展的基本动力。在我们中国传统的史学上，政治史观一直占据着统治地位，近数十年来唯物史观又大行其道。这类历史哲学也在一定程度上阻碍了人们对文化整体的认识。因之，我们要想了解文化整体，首先便得清除一切强调某种“唯一因素”的历史观。关于此点，我愿意引证一点历史文化的研究结果加以说明。韦思勒(Clark Wissler)在他的《人与文化》(*Man and Culture*)的名著里曾对政治、经济等因素不能成为文化的基础一点，有所辩证。他说：“政治组织的成长是靠对其他政治组织的征服，而文化的征服则只能出之于融合一途。尤有进者，政治组织的本身乃是文化的一种特性。……那么仅仅是文化的特性之一的政治组织，如何能够为文化全体建立起界限呢？这当然是不可能的，除非我们

认为它是整个文化结构的基础。很多人的确都持着这种看法,但是我们已经看到这是不对的。"这番话已经澄清了文化整体与政治因素的一般关系。至于经济因素,韦氏则认为:"可以想象的,虽然全世界都已采用了工厂的生产制度,航空运输等,但文化的重要分歧则依然存在。尽管这种分歧确已因此而减少,至少照目前的趋势看我们的文化特性是愈益标准化了,因为交易地区的扩大已使得商业需要这种标准化。可是我们并没有理由相信,这种趋势会很快地使文化本身走上某种一致的标准,这是因为经济状况并非到处都是一样,而且要想拉平这种状况与改良大量不适宜的环境则将需要很长的时间。"韦氏否定经济状况的一致性可以决定各种文化之标准化。此外如汤因比,一方面指出技术改良与停滞并不必然与文明之兴衰有关,另一方面认为领土扩张与扩张的终止倒恰恰是和文明进步成反比例的。这无疑也是对于强调政治或经济因素者的一种有力的否定。

韦思勒告诉我们:文化特性(Culture Traits)的普遍性并不能成为使各种文化趋向一致的根据,无论这特性是政治、经济、科学发明或其他。在这一关联上,我们接触到了文化类型(Pattern or Type of Culture)的问题,而这问题则正是文化整体论所必须触及的核心。这里我们且试作一番分析。

我们都知道世界上曾有过各种不同类型的文化,即使在今天,人们也承认西方文化、中国文化、印度文化、阿拉伯文化是四个不同的文化系统。英人甄克思(Jenks)在其《社会通诠》(*A History of Societies*)中则将文化分为游牧、耕稼、工商之三型,汤因比指出人类已成长的文明便有21个之多!索罗金认为文化有感觉的(Sensate)、理觉的(Ideational)、混杂的(Eclectic)各种区别;达尼列夫斯基(N. I. Danilevsky)则有"文化历史形态"(Cultural-historical Types)之划分……这种文化的分类颇多,我们也无法列举。从这种分类的

情形看，我们尽管可以不接受这些学者们的具体的分类方法，可是我们却无法不承认，每一文化的确都有其独特的个性——所谓个性乃是就全体文化的相较而言的，若仅就每一文化的本身而论，这个性便恰恰是它的整体性。我们说文化是有个性的，每一文化都是独特的，其主要意思并不是否认一切文化在物质基础上的大体相同。根据人类学家的研究，不仅在物质方面如火的使用、弓箭的制造等各种文化都是一样的，甚至在某种程度的精神方面如若干礼俗、道德观念、思想历程等也有着极大的相似性。这种大体相同是如何产生的呢？根本上乃由于人类文化在大本大源处原是相差不多的。马林诺夫斯基在《什么是文化》(*What is Culture*)一文中曾说："无论我们考虑一个非常简单的初民文化，或一个极其复杂而高度发展了的文化，我们都会碰到大量的设置，一部分是精神的，一部分是物质的，这些设置都是人们用以应付他们所面对的种种具体的、特殊的问题。而这些问题则都起于人具有隶属各种器官需要的身体，和他所居的环境，这环境一方面是他的至友，因为它为人类的创造提供了原料，一方面又是他的敌人，因为它也庇护了许多与人为敌的力量。"接着马氏又列举了各种文化在许多具体事实上如伦理、法律、工具、习惯等的基本相同点。当然马氏并不以此为文化的全部内涵，他只称此为"文化的物质基层"(The Material Substratum of Culture)。在这种基层上，所有文化确是大体一致的。韦思勒也说："群聚的文化可以有种种界说，但所有的界说都常是一个意思：那便是部落的思想与事业的积累，一点不多，也一点不少。"〔按：人类学里所用"部落"(tribe)一词与我们通常的了解颇有出入，它并非只是初民社会中的野蛮部落，而含有政治独立与团结的意义，我们亦可视之为"文化单位"，因此文明先进的国家民族也只是一种"扩大了的部落"(Enlarged Tribe)。〕由此可见，人类文化在本源处的相同是无可置疑的事。但这种本源处的

相同却显然未能掩盖各种文化之间的差异，换言之，文化形态并非由其“物质基层”所决定：因为各种文化类型之异殊非“物质基层”之同所能解释。我们不妨再用个人来作一比喻：所有人在生理方面都是大体相同的，但每一个人都是独特的，所谓“人心不同，各如其面”。而每一个人的个性对于他自己来说，则又是一种完整的人格。同时，个人也是有类型的，心理学曾根据情意志的比重不同，将人分为内倾型与外倾型，其道理亦颇与文化类型相似。当然这只是一种比喻，绝不能有超乎比喻以上的意义。基本上肯定了文化类型的存在之后，我们可以进而探讨文化类型本身的含义。在人类文化学的著述中，讲文化类型最著名的乃是美国一位女人类学家——鲁思·本尼迪克特(Ruth Benedict)。本氏关于这一方面的名著是《文化的类型》(*Patterns of Culture*)，近来文化学者如克罗伯(A. L. Kroeber)、费布勒曼(James Feible man)、捷可伯(Jacobs)、斯登(Stern)等在他们文化人类学的作品中都一致加以推崇。本氏在该书中曾如此地说明文化类型的性质：“一个文化，正如一个人一样，多少是一种思想与行动都一致的类型。每一文化之内，都存在着一些特征性的目的，而不必然为其他形态的社会所共有。每一民族都一步一步地凝结他们的经验，以为这些目的服务，同时他们各种性质不同的行为也愈来愈趋向一种一致性的形态，以应付这些驱动力的急迫要求。……这种文化的类型化是不容被看作无关紧要而加以忽视的。正如近代科学已在很多方面所强调的一样，全体不仅是它的各部分的总和，而是各部分的独特安排与交互关系的结果，这结果最后产生了一种新的实体。……同样的，文化也比它的特性(Traits)的总和为多。我们也许知道一切有关一个部落的婚姻形式、仪式性的舞蹈、青春发情期的开始等，但仍可以为其一己目的而使用这些元素的文化整体，一无所知。”本氏特别强调在各种分散的一般文化特性之上还有一种抽象的

文化整体，这就是文化之所以凝成各种不同类型的根本依据。克罗伯对本氏此说颇表赞同，他在其新著《文化的本质》(*The Nature of Culture*)中说道："类型或形势(Configuration)都似乎最有利于文化上的鉴别与陈述。在这一点上我是和鲁思·本尼迪克特站在一起的，虽然我在实践中与她有几点不同之处，我赞成她所谓整体性的文化类型的陈述方式是适宜和有价值的。我也赞同她所谓整体文化的一种特征乃是心理学上的气质与特殊精神，不过我们不应以此废除或代替文化学上的名词。……最后我还主张从本氏的静止的与非历史的文化概念走向类型的与整体文化之流的两重斟酌上去。"文化人类学因受材料限制，对于文化整体或类型的讨论未能更进一步，因此我们遂无从了解：各种文化类型之形成究竟决定于哪些具体因素。这里我们只能作一点推测。我们推测文化类型的产生最初大概是由于地理环境的影响：海滨、沙漠、高原、平野、岛屿以及气候等差异，在开始时便决定了每一个"部落"的文化路线(钱穆先生在《中国文化史导论》及《文化学大义》两书中对于文化的地理背景有深刻的观察，读者宜参看)。但在文化路径发展之后，该文化中的人的心理因素遂逐渐取得领导地位，因而形成了一个民族文化的特殊精神。这便是杜威在《自由与文化》中所指出的文化条件代替物理条件的事实："在人类早期的历史中，文化条件简直就像生理条件一样，影响并决定人的意志。文化条件被视为"自然"的现象，它们的变动反而被认为是违反自然的。等到后来，文化条件才被认为多少是人类心智活动的结晶。"在这里，杜威肯定了人性对于文化的一种决定性的作用。本书在《论自觉》一篇中所讨论的只是一般性的心理因素，并未指出同样的自觉又何以会构成不同类型的文化。这里我愿意补充一笔，那便是自觉的具体发展亦须受特定的自然条件的规范。

克罗伯认为，本尼迪克特的《文化类型》只从横断面看是不够的，

而应追溯其历史背景,这是非常正确的,同时这也正是"文化"与"社会"的根本差异所在。文化整体不仅意味着某一阶段的整体性——若仅止于此便应称之为社会整体,同时还具有贯通古今的含义。我们试看现存的一切文化,其类型都非一时产生的,而实有其深远的历史背景;质言之,任何文化类型,尽管在漫长的历史进程中几经变化,其根本个性却并不消失,只不过不断地表现为新的形态而已。可是有不少文化学者,包括克罗伯在内,却多少都犯了一个共同错误,即认为文化的生命如自然生命一样,有其生老病死的必然程序。斯宾格勒认为文化的生命有五十年、一百年、三百年、六百年四种;费布勒曼也把文化生命分为起源、成长、死亡三大阶段;克罗伯虽否定文化的生老病死的必然定律,但却认为愈是有"高度价值的文化类型"(High-value Culture Pattern)则其生命亦愈短促。克氏的文化生命说牵涉到文化类型的问题,值得我们多说两句话。克氏此说的理论根据是说:文化类型系起于该文化在某些"文化特性"方面的特殊发达,因此它的范围便比较狭小,反不如低级文化在各方面都较平均,虽无特色却亦可以稳步渐进。文化内容既专门化而范围又狭隘,其发展便不免易于达到饱和点,"盛之极也衰之始",文化达到饱和状态自然非死亡不可了。其实这种论据是相当薄弱的。克氏此一理论的错误甚多:首先,他对于"文化类型"这一名词便不太清楚,索罗金在《危机时代的社会哲学》里已有所批评;其次,他所谓文化发展(无论指其中任何一种特性)有饱和点,纯粹是一种无稽之谈;最后,他把"文化类型"解释为"专门化"也不正确,其实"文化类型"乃是各"部落"对于各种不同的文化特性不同的"偏重"的结果。因此,我个人对于文化生命的问题还是采取韦思勒所谓"部落可来可往,文化永远向前"的看法。我们仅就西方文化、中国文化、印度文化等现存的几大文化类型的悠久历史而言,已足可相信,具有高度价值的文化类型并

不一定是短命的。应该指出：人类学家的文化观主要是从初民社会的社区研究（Field-study）中产生的，因此便不免有忽略文化的历史性的毛病。在他们看来，西方文化可以分解成古希腊文化、古罗马文化、中古文化等，在这一点上我们便不能不和他们分手了。我们认为古希腊、古罗马、中世纪等，都应该包括在"西方文化"这一总类型之下，同时就地区言，今天的西方文化至少也应该包括西欧与美洲，不能以人类学上所谓"部落"为文化单位，因此我们在这些地方就宁可采用历史学家如斯宾格勒、汤因比诸人的文化分类法。因为一切事物的分类方法都有大有小，系依人们划分的观点而定。一个大的文化类型，在长期历史进程中，常不免有文化变迁发生，变迁的结果则往往引起整个文化面貌的改变。这些变迁在我们看来，都只应称之为"社会解体与重建的过程"，因为它并未能超出该文化类型的范围之外。因之，我们于此宁取奥格本（W. F. Ogburn）所用的《社会变迁》（*Social Change*，这是他的一部名著）之名。

依据我们的观点，具有类型的文化不但不是短命的，而且还是历史悠久的表现，所谓"类型"乃是在各种不同文化的比较之下产生的，这只是就文化的外形而言。但文化整体还另有其内在的含义，我们现在必须加以讨论。从外形看，我们所得到的乃是文化的大轮廓，这是比较简单而易于了解的；可是若从文化的内在结构着眼，情形就显然复杂多了。

本尼迪克特虽然已指出文化类型之凝成是因为每一文化都具有其独特的中心目的（Central Purposes），而每一文化中的一切经验与行为也都环绕着这种中心目的而产生，故各种"文化特性"之间存在着相当程度的一致性。这样，我们便接触到文化整体的内在和谐的问题了。一切文化都具有大体相同的"特性"或要素，但由于每一文化都具有其特殊的着重点，这些特殊性或要素的实际配搭便不能不

因文化而异。无论我们分析任何一种常态发展的文化,我们都不难发现:它内在的各部门如政治、经济、道德、艺术、思想等,常常是相互照应的,彼此之间有着一定程度的配合,绝非毫不相干地杂拌在一起的。这里面确然存在着一种共同的旋律。马林诺夫斯基在《科学的文化论》里说道:"文化是一个由一部分自律的与一部分平列的制度共同组成的整体。它的整体化系在一系列的原则之上完成的,这些原则包括:通过生育而形成的血统社群,因合作而产生的空间连接、活动的专门化,以及政治组织上的权力运用等。每一文化的完整性与自足性都由于这种事实,即它全面地满足了文化中基本的、工具的以及完整的要求。"马氏从他特殊学派——功能学派(Functionalism)的立场上所看到的文化构成条件表面上虽与一般的文化要素或特性有异,但实际上还是符合一般的文化通则,我们从他所提出的"文化是一个由一部分自律的与一部分平列的制度共同组成的整体"这一原则上已可以看出。而"自律的与平列的"(Autonomous and Coordinated)这两个形容词则尤能说明文化整体中的各部分必须协调的真相。杜威对这一点曾有比较明确的说法:"文化的状态是很多因素不停地在交互影响的状态,这些因素中主要的是法律和政治、工业和商业、科学和技术、表现和传达的艺术、道德,或人类所尊重的价值和他们衡量价值的方法,最后虽然是间接地,人类的社会哲学——即人类批评和接受他们周围事物的那一套思想方法。我们现在所着重的是自由的问题,而不是答案,因为我们深信,所有答案都是不着边际的,除非我们先拿这问题放在构成文化的各因素,以及文化与人性的因素之间的交互影响中一起看。在讨论这问题时,我们有一个基本原则,不管那一个因素在某一个时期有特别强的力量,我们不能拿它加以孤立,否则我们就无法了解一般情况,和采取任何合理的行动。"(《自由与文化》,人生出版社译本)文化整体中所包含的各部分

是永远在交互影响与交互作用的过程之中，彼此都环绕着一个共同旋律而求致相互间的协调与适应。这即是克罗伯所说的“文化通体相关论”(Cultural Relativism)。他说：“文化通体相关论的原则早就是人类学学说中的一种标准，它的含义是：任何文化现象都必须放到该现象所隶属的文化全体中去求了解与评价。”(*Theory of Culture*)

从以上的检讨中我们可以看出：文化中着重与讲求的乃是协调、和谐、合作、相互适应、交互作用这一类的概念，绝不用上冲突、斗争之类的字眼。一个文化如果发生了内在的冲突与斗争，这只说明该文化已离开了正常的发展轨道。但是真正要了解文化的内在谐和，还必须具备历史的眼光。文化程度的高低与其内在谐和之间有着密切的关联。一般地说，初民社会的谐和性远不及高度文化中的各种因素配搭得适当(当然，文化变迁期间的情形不能包括在内)。从理想的文化观点来看，完美无缺的社会整体——全体对部分绝对运用自如的内在谐和——是永远追求不到的，文化的历程乃是迈向此一无止境的理想的一种永恒运动过程。捷可伯与斯登在其合著的*General Anthropology*里曾明白地告诉我们：“没有一个文化是百分之百的完整性的或其构成特性与复合物可以达到完全静态的均衡，因为发明与文化传播乃是在不断发展与运动的过程之中。”克罗伯也说：“一切文化都趋向整体化，但基本上则都只能达到某种程度的整体化，而永不可能完全整体化。后者乃是少数人类学家所杜撰的一种理想状态，并不是历史真相。”(*Theory of Culture*)

我们如此强调文化整体性及其中各部分之间谐和的重要性很可能引起一种误解，那就是把文化整体看作近代新兴的全体主义或极权主义(Totalitarianism)的一丘之貉。其实这二者完全不同。撇开这二者在内容、范围、对象各方面的完全无关不说，仅就形式而言，其间亦毫无共同之处。首先，极权主义强调文化中的某一特殊因素(如

种族或生产方法)为整个文化的基础;文化整体则注重各因素之平衡与协调。其次,极权主义的社会结构是从上而下的强迫性的权力集中;文化整体下的社会各部分则是自动地凝成一统摄性的精神力量以涵盖全体。第三,极权主义认为政府是万能的(omnipotent);文化整体中却并不包括某种文化是全能的意思,如克罗伯即指出埃及与罗马缺乏哲学、阿拉伯缺乏雕刻,中国缺乏科学,这种各有所重亦有所缺的事实正是构成文化类型的基本因素。仅仅从这几点荦荦大者的差异来看,我们便没有理由相信这二者之间存在着任何关联。有些文化学者因缺乏这种认识,遂不免对文化整体持着不必要的忧虑,如费布勒曼在其《人类文化论》(*The Theory of Human Culture*)中即有过这样一段话:"在一个太整体化了的文化中,领导性制度会僭越其他制度的功能并对其他制度加以专断地支配。而在一个太不整体化的社会中,却又缺乏适当的制度领导与各制度间的关系。在西方文化中,中古时代宗教僭越了其他制度的功能,正如商业在20世纪初叶的趋向一样。现代的危机则是政治将篡夺其他制度的功能,这在某些国家已有了表现。"费氏这种见地自然是很好的,不过对于文化整体来说,并不十分切合。

以上所论乃就文化整体在常态情形下的一般意义而发挥的。在常态情形之下,文化多少总是整体性的,所以不发生什么问题,而人们也很少自觉到这一点。但在文化变迁之际,旧社会已解体,而新的社会秩序未曾建立,文化的整体性遂暂时消失,直到社会重建的过程完成之后,才能恢复。而文化变迁,一般地说,则可以分为两大类:一是由于内在文化条件的改变而产生的;一是由于受其他文化的外在冲击而激起的。前者如中国的春秋战国时代以及西方近代的社会转变属之,后者则以近百年中国受西方文化的挑战为最典型的例证。由于篇幅所限,我们在此只能对后者作一点原则性的讨论,这一方面

是因为它比较复杂，牵涉到两个整体文化的接触与融合诸问题，另一方面则因为它可以照顾到中西文化如何求融通的现实问题，较能引起中国人的思考兴趣。

文化既是整体性的、具有特殊类型的，那么两个不同类型的文化相接触之后究竟会产生什么后果呢？首先应该指出：从以往历史上看，不同文化的接触并不必然会引起文化变迁。没有重要影响的文化接触我们可以置而不论，至于有影响的文化接触也可以分成全面的与部分的两种。东汉魏晋时代佛教之输入中国是部分的影响，而鸦片战争以后西方文化对我们的影响则无疑是全面性的了！一个整体性的文化何以会因其他文化的影响而发生变化呢？这当然也有其一定的内在与外在的因素。内在因素是该文化本身已不能满足它自己人民的基本要求（包括物质的或精神的），而与它相接触的文化中却具有可以满足此要求的文化因素；外在因素则是该文化在性格上恰恰为它所碰到的文化所克制，非有所改变不足以图存。至于由此类接触所引起的文化变迁的程度问题，则又须视内因外缘的特殊情况而定。因此，两个文化的接触其影响却可以是片面的，过去佛教对中国的影响当然以内因为主，近代西方对中国的影响则显然以外缘为重。

值得我们注意的是：外来的文化因素如何而可能进入另一不同类型的文化？进入之后又可能使该文化发生何种变化？此因素本身又是否仍可保持其在原来文化中的特性？我们不妨从文化变迁的一般方式说起。杜威告诉我们："文化是一个复杂错综的风俗习惯的结晶体，具有维持现状的倾向。只有构成文化的要素本身发生变化时，文化才会有再造其本身的可能。每一种文化都有它自己的模式，并且在安排它构成分子的比重上，亦有其特殊的方式的。"文化的变迁，无论是由于内在文化因素的变化或外来文化成分的侵入，必然会引

起整个文化构成因素的重新搭配。我们绝对否定斯宾格勒所强调的文化不能传播之说,他认为一个文化只能为该文化中人所了解,因而文化不能离开原来的地方,向他处传播。这完全是违反史实之谈,不足凭信。不过我们却不能不承认达尼列夫斯基(N. I. Danilevsky)所提出的原则:每一文化类型的基本原则,不能全部转移至其他不同文化类型的民族中去;每一民族能受其他文化的影响,但必须自己创造自己的文化类型。这点道理原很明白,文化整体性的事实已足以说明之。据此,则一切外来文化成分必须在它所进入的文化的整体性熔炉中受到陶冶后始能生根,换句话说,外来因素只有服从该文化的特殊方式的安排才可以真正成为该文化整体的一部分。此所以同样的文化因素在不同的文化类型中会有不同的意义与价值,有时在原来文化中很少作用的因素却会在另一文化中占据极重要的地位,反之亦然。这颇近乎中国成语所谓"橘逾淮而为枳"的道理。为什么淮南的橘一到淮北便变成了枳呢?原因是"地气然也","水土异也"。西谚亦有"一个人身上的肉到另一个人身上则为毒",其理亦复如此。文化整体之于文化因素便恰恰和"地气"、"水土"之于植物一样,这确是合乎科学原理的客观事实,并不必含有任何贬义在内。

由于文化是整体性的,所以一个文化接受另一文化时便不能不采取使外来的因素与自己的传统相结合的途径,如果撇开自己的文化传统不顾,一味地两眼向外面祈求,则结果一定是失败的。前者可以解释佛教何以终能在中国流行,成为中国文化中的重要部分;后者则恰恰说明了近代中国接受西方文化后为什么至今还没有真实的成就。汤因比在其近著《世界与西方》(*The World and the West*)一本小册子里曾对文化整体及与外来文化因素相接触后所发生的情形有所分析,他用物理学与医学上的原理作比较,指出:"一个放出来的文化辐射股,和放出来的电子或传染病一样,如果脱离其原来执行职务

所在之体系，而被放在一个不同的环境中自由徜徉，则将成为死症，这在原来的背景中，这个文化股，或微菌，或电子，所以不致作恶，是因为它与其他组成全体的部分，互相联结，以得到平衡。及至脱离原来的背景，则这个解脱出来的电子，或微菌，或文化股，并没有改变它原来的性质，但原来的性质，因为它那个东西脱离了原来的结合，就会产生致死的结果，而不是没有害处了。”他根据同样的理论说明：“一种制度(institution)若从原来的场合纵放出来，而被遣至世界之中，听其自己，从事征服别人的工作，则这个制度会生出祸害来。”同时他还特别注解道：“像这样的事，在世界与西方的一套接触中，是找得出典型的例证的。”最后他复从文化整体的观点上综合出文化融通的原则：“每一历史的文化类型(Culture Pattern)，是个有机整体(an organic whole)，其中各部分都是互相依靠的，所以如果一部分脱出其原来的背景，则此孤立的一部，和被割裂的整体，其行为便与原封不动之原型大不相同。……此外还有一个后果亦极关重要，即‘一事导致另一事’。如果一块碎片由一个文化中脱离出来，而进入一个外国的社会体内，则此孤立的碎片将挟在碎片原来所在之社会体系内的其他成分，走进那个外国的社会体内，在此碎片所进入的新环境内，那破碎了的整个原模又将再行组织起来。”我想汤氏这一番话已经说得很明白，无须乎再加解说。由此可知，文化的融合绝不能只是机械地把别人好的东西搬到自己文化中来，这期间要经过一番拆散后再配搭的曲折过程。其所以必须如此者，便是由于本文所一再强调的文化整体性的缘故。我们常常提到“中西文化必须求致有生命的融合”之类的话，此“有生命的”一形容词骤看似乎颇含有神秘意味，其实文化的生命并非自然生命所可相提并论，本文的整个讨论应该可以使人们了解所谓文化生命的实际含义其实便是“文化的整体性”。本尼迪克特说得好：“文化的整体性丝毫没有神秘可言。它的

产生正如艺术风格之产生与持续的程序无殊。”

有了这种活的文化观作衡量标准,我们便很容易了解近百余年来中国讨论文化问题的各派的根本错误何在了。本位文化论者不了解中西文化的本质,盲目地拒绝一切西方文化的挑战,固毋庸论。全盘西化论者则于文化之具有类型与生命一点茫无所知,他们只看到文化的纯物质面、机械面,并且还有意无意地抹杀每一文化有其特殊精神——即本尼迪克特所说的“中心目的”——的事实,于是遂以为西方文化可以毫无选择地全部搬到中国来。折中调和派的错误乃在于忽视了文化的内在整体性,把文化看作是可以任意剪裁、以截长补短的事。至于汤因比所指出的,外来文化因素渗入后所引起的一系列拆散与再配搭的复杂过程,更是他们所梦想不到的了。尤有进者,文化变迁的原因虽可以是外铄的,真正的文化再造却必须是自发的,汤因比的文化成长系于“自决”(self-determination)说以及达尼列夫斯基的民族在其他文化影响下个别地创造自己文化说,都在不同的层次上对文化改造必须具有内在生机一点,提供了理论的根据。文化本位派虽较能“内自省”与“反而求诸己”,可是他们对于西方文化的本质及其在性格上对中国文化的克制毫无认识,同时对中国文化本身亦无自觉的了解,这自然不足以言解决近代中国的文化问题。若仅从文化整体性这一角度上看,本位派与西化派尽管于文化整体与文化类型之间的关联未能清楚,总算已各自片面地触及了中西文化的内在整体性,故有时尚有深入之论(本位派只看到中国文化是一自足的文化系统,西化派也只看到西方文化是一不容割裂的完整的体系)。但是他们的视野终不免为时代所限,所以这点认识也仅止于极粗浅而模糊的阶段之上。其中最不足取的还是调和派,因为他们毫无原则,意见亦最为浅薄。读者们根据本文的观点而加以思考则自能得之,我不想多说了。

最后我愿意将文化整体的重要性配合到当前的时代要求上加以说明。本文在一开始时便指出近代西方文化的日趋分歧,与当前文明危机颇有关系。西方文化自从脱离了基督教的羁绊之后,无论在社会结构或学术研究上都走的是分裂之路。尤以科学研究方法兴起之后,任何一门学问,不要多久就被分解成好几个独立片断,从此便与母体完全脱离关系,各自树立门户去了。诚然,中古社会,由于统一全体的精神外壳之僵化窒塞了人文活动的各方面的开展,确不能不说不是文明进步的一种阻碍,因之,近代精神之兴起亦确有其文化史上的进步意义。可是话说回来,僵化的统一精神固然要不得,统一精神的完全丧失所可能引起的文明危机则无疑尤甚。人是囫囵的,文化是整体的,人若发生了精神分裂、人格多元的现象,便被看成一种极严重的病症,那么文化丧失了统一精神而形成四分五裂的局面时,不也同样是一种可怕的危机吗?我们虽不能说近代西方文化已完全支离破碎,但我们却有着太多的理由相信它确已接近这种险境的边缘。社会结构上之缺乏统摄力量使人们体验不到实际生活中的完整意义,学术思想上之有分析无综合更使人们失去了精神上的统一之感。极权思想与制度之所以兴起主要地正是由于抓住了这一巨大的漏洞。虽然说文化本身便多少是整体性的,但文化并非与人无关的东西,人的主观努力乃是决定文化发展的基本动力之一。如果人们在主观上完全放弃了求致文化完整的努力,则文化整体性事实上便无法不受到严重的损害。此所以赫胥黎(Julian Huxley)对近代西方人之重 variety 而轻 unity 曾深致其慨叹!

我说这番话的意思当然不是要人悲观,更不是企图证明西方文化已走上死亡途径,无可挽回,我的本意只是要提醒人们对于文化整体性的注意。我对于这危机的严重性也许渲染得过火了一些,但我对于前途的看法还是乐观的。支持这乐观的并非完全是主观的陶

醉,而实有其事实上的根据:那就是西方人已逐渐领悟到文化整体的重要性,并已朝这个方向迈进了。在实际社会结构方面,由于极权主义的挑战,西方的民主已开始走上一更高的境界,在学术思想方面,"整体"的概念也慢慢有着抬头的倾向。关于前者,我曾在《近代文明的新趋势》里有所叙述,此处不想再赘;关于后者我愿略略提出一些线索。

在历史文化学的范围里,据索罗金在《危机时代的社会哲学》(*Social Philosophies of an Age of Crisis*)一书中综合各家学说的结果,文化的整体性乃是所有文化学者共同承认的事实,他们同时还承认每一主要文化都有其整体性的领导精神("基本前提"、"哲学前提"或"最高价值")。他们并从文化研究中推衍出对西方文化的一个共同看法,即西方文化目前处在危险的过渡期间,将来必有所改变,而成为一种与以往数百年不同形态的新文化。在其他科学的领域里,"整体"观念也兴起了。史特恩(Wihelm Stern)在心理学上主张以不分裂的整体个人为心理学研究的起点,而反对把人作原子式的分解性的研究。第一次大战后完形心理学(Gestalt Psychology)亦极力提倡对人的研究应从全体而非部分开始。沃林格(Worringer)则从美学的立场上强调艺术创造上的完整性。在哲学方面狄尔泰(Wilhelm Dilthey)也发挥过整体的观念。狄氏曾分析了一部分思想史以说明各种哲学系统的相关性,人生是一种"寓变化于统一"的不可分整体。(参看本尼迪克特的《文化的类型》)

履霜冰至,我们虽不敢断言这些整体观念是否很快地就会促使西方文化走上高度整体化的境界,但这种新的整体化运动的到来则是必然而又当然的事。在未来的整体文化中,一方面固然会有统摄各部分的整体力量,另一方面近代西方文化四面开展的精神却并不因此而萎缩。这是一种"寓不同于统一"(Variety in Unity)的状态,

也是一种“和而不同”的状态。只有这样一种文化整体对内才可以解开今天西方文化中所存在的许多纠结，对外才能促使其他文化——特别是中国文化与它携手并进，以逐渐达成世界大同的最高文化理想！

文化评论



五四文化精神的反省与检讨

——兼论今后文化运动的方向

这里所收的两篇关于五四的文字都是在近两年来的五四纪念日，应本港刊物之约而写的。第一篇发表在去年的《人生》杂志上，第二篇则发表在今年的《自由阵线》上，因为同是讨论五四文化精神的，故合在一个总题目之下。这两篇文字都曾在不同的重点上对五四的文化精神有较深入的论述，读者合而观之，当更了解五四的意义何在。下一篇《我对中国问题的反省》则又直接根据第一文的讨论而产生，用意一贯而内容较广泛与具体，亦盼读者不要略过。

著者附志

一

《人生》这一期出版之时正值五四运动的35周年纪念。这个节日，此时此地，不禁引起我们沉痛的回忆与深切的反省。五四是一个多方面的运动，因此它的意义也未可一端而论。本文只打算从文化观点上表示一点意见。

从文化观点上着眼，五四乃是近代中西方文化接触的重要转折

点之一。中西文化的接触从明末算起,足足有了四百年的历史。这四百年的中西文化接触大体上可以划分为三个主要阶段:从明末传教士东来至鸦片战争前为第一阶段,从鸦片战争到五四运动为第二阶段,五四运动以后遂开始了第三阶段。第一阶段可以说是真正意义上的文化交流,因为西方教士东来的主要目的是传布耶稣教义,同时随以俱来的还有天文历算等各种科学。当时的中国人不能接受西方的宗教,却并不拒绝西方的科学;而另一方面,传教士为了在中国推行教义,表面上也有许多从权的地方,因而开始了中西文化的最初的融合(如允许中国教徒继续拜祖及敬孔之类)。虽然后来罗马教廷改变了这种权宜之计,中国政府亦因种种原因禁止了传教运动,然而中西文化接触史的第一页毕竟是写下了。这是16世纪下半叶至17世纪初叶的事。17、18世纪,西方的商业逐渐向中国发展,但文化的接触并未有显著的进步。及至19世纪西方文化本身发生了重大的变化、帝国主义精神兴起之后,文化接触竟成了经济侵略的副产品。这样,中西文化的接触便步入了第二阶段。在这个阶段里,西方人的目光集中在商业利益上,而中国人所直接感受到的西方文化的突出点则是他们的“船坚炮利”。从这一特殊的了解下才产生了“中学为体、西学为用”的文化理论。“中体西用”的观念曾在一个很长的时期内支配着一般中国人,尤其是知识分子的头脑。然而这种割裂文化整体性的想法尽管一度满足过我们的主观愿望,却不曾解决过近代中国的实际问题。清末洋务运动的失败便是此一理论破产的明证。于是更进一步,我们开始觉悟到西方文化的优点并不止于“船坚炮利”,在“船坚炮利”的背后还存在着一套独特的政治制度,我们无法舍本逐末,撇开西方的政治制度而单独吸收它的实用科学。清末的变法运动、政治革命便是这种新的觉醒的具体表现。可是等到辛亥革命成功了,政治制度改变了,不但整个中国社会依然没有丝毫实质

的进步，就是富国强兵的旧理想也完全没有着落。这究竟是什么缘故呢？这种新的困惑逼使我们不得不去寻求新的答案，而五四运动也就在这样诚惶诚恐的心理状态之下大踏步地来到了中国。五四运动在中西文化接触的问题上提供了一个新的答案：全盘西化——因为那时的中国人已了解到政治制度依然不是根本的，要改造中国只有全面接受西方文化。这是第三个阶段。

中西文化的接触已经有了这么久远的历史，而中国人对于西方文化的认识与态度亦屡经变迁，照常理推测，这两者之间早就应该获得了协调之道。而事实上，中西文化的接触在中国所造成的纠结反而愈来愈解不开。四百年来，我们对西方文化的认识诚然是在不断的进步中，可是奇怪得很，我们关于这一方面的知识愈多，我们对实际问题的处理竟愈错误。这一残酷的事实逼使我们不能不对中西文化接触所产生的种种问题重新作深刻的反省。只有通过这样的反省，我们才能认识五四运动的历史地位及其对中国文化的真实影响。

我们可以推想，如果历史的发展是直线的，中西文化循着第一阶段所表现的方式彼此交流，那么中国文化必然早已获得新生命而步入文化发展的正轨了。因为一方面，西方文化当时并未走上侵略的道路，传教与通商都不足以动摇中国的根基；而另一方面，中国人对西方文化的接受在态度上是有选择的、通过批判的，在心理上也是平静的、不急功近利的。不幸此一正常的文化交流的路线中途被截断了，接着便是西方帝国主义的兴起。西方人再度东来时已失去了传教士的宗教精神，而是在武力的优势支持之下，怀着征服殖民地的迫切情怀，踏上了中国的土地。从此，维系着中国和西方的不是彼此交流的文化关系，而是侵略者与被侵略者、强国与弱国、刀俎与鱼肉之间的片面压迫关系。在这样的客观环境中图存的中国人民实在也不可能再保持着清明的理智、从容的态度、宁静的胸襟去仔细观察、体

会以至欣赏西方的文化。一股发自内心深处的仇恨妨害了我们在中西文化之间觅取有效的配合的努力。这当然是一种错误。这种错误,表现在五四运动以前是"中学为体、西学为用"的偏执,表现在五四以后便是"全盘西化"的极端。从心理上分析,前一种错误是由于"夜郎自大",后一种错误则导源于过度的自卑。自大与自卑都是不同文化接触中最容易发生的心理状态。可是我们也不应忘记,第二阶段与第三阶段虽具有根本相同的错误,却亦有其最不相同的所在。五四运动以前,我们并不曾自觉地意识到中国与西方的问题已成为文化的问题,那就是说,我们只知道要学西方的科学技术,而不了解中国文化的传统形态需要全面而彻底地加以改造。五四以后,在这一点上我们至少已大大地迈进了一步。"全盘西化"虽然是一种幼稚的错误,但这一概念本身确已明白地指出了中国问题的症结不只在科学、政治制度等枝节的革新,而在于整个文化体系的全面改造。仅此一点,五四的功勋便足以永垂不朽了。

然而时至今日,一提起五四运动,就会引起不少人的憎恶之情。他们之所以憎恨五四,最现实的理由是认为它促成了中国共产主义的兴起,因此,也就毁灭了中国传统的文化。这种说法表面上诚然动听,但我们不难发现,这种说法的背后却显然缺乏精密的分析作支持。五四运动是一个概括性的名词,这一名词包含着许许多多的事实,因此仅说五四运动如何如何,实在不能表现什么意义。五四以后的中国历史,直接间接地,处处都和五四有关。如果我们把近代三十余年来中国的一切善果恶果都笼统地归于五四运动,那么五四运动便不成其为"运动",更谈不上有什么功过得失等价值问题了。若心平气和地观察一下,我们至少也应该承认五四运动具有两重最基本的精神:反对中国传统文化与接受西方近代文化,后一项又可以分成两方面,即民主与科学。肯定了五四的根本意义之后,我们不妨进而

分析中共的兴起与五四运动之间的真实关系。不可否认，五四时代的激昂的反传统情绪确有利于共产党理论的传布，而同时五四运动的许多领袖人物后来又成为共产党的发起人。这种种事实告诉我们，五四运动与中国共产党的产生以至发展确是有关系的。但是一般的历史背景与部分的领导人物的相同是不是中共兴起的充足条件呢？至少我个人不敢作肯定的回答。领袖人物的相同只是历史的偶然而非必然，根本没有讨论的价值，只有反传统的风气这一点才似乎与中共的兴起有着比较密切的关系。若作更进一步的分析，反传统与共产主义事实上也还是偶然连在一起的。太平天国时代，中国已经开始反传统了，太平天国并不曾带来共产主义；变法运动时代，谭嗣同、梁启超已经很激烈地攻击中国传统文化了，但变法运动之后依然不曾立刻掀起共产主义的潮流。这些浅近的史实给我们指出，反传统与共产主义之间同样没有必然的关系。共产主义可以伴随反传统运动而出现，反传统运动却不必会带来共产主义。反传统运动也可以为共产主义尽开路之功，而共产主义之兴起却并不必然要反传统运动为之前导。因此，即使我们承认五四运动所开的反传统风气曾经促成了中共的兴起，我们依然不敢相信，如果没有五四，中国便不会产生共产主义。这样看来，根据中共之兴起来否定五四的历史意义显然也是一种错误。

但是换一个角度看，问题还是存在的。憎恶五四运动的人会反驳我们："你说'五四'运动的反传统风气与共产主义的兴起之间没有必然关系，但在历史过程上，这两者毕竟打成了一片。因此中共的胜利及中国文化之劫难，至少这种反传统的风气是不能辞其咎的。"要回答这一质问，我们就得对反传统的意义本身再加分析。不幸得很，"反传统"在近代中国又是一个含义不清的名词。"反传统"至少会有两种不同的形态：彻底而全面的反传统和有保留的反传统。而五四

时代的反传统,就我个人的了解,确是有保留、有限度的,并且还是以承认中国文化的存在价值为前提的。这一极重要的差别通常是被人们忽视了,两者竟同在“反传统”概念之下混成模糊的一片。当然,如此全部否定中国文化是中国人所无法苟同的。但是有限度、有保留地再造中国文化又是不是有必要呢?这问题我们还得重新检讨一番。首先我们要问什么是文化。文化,撇开它的抽象意义或价值不谈,乃是一群长期地共同生活在一起的人为了维持并改进他们的共同生存而发展出来的一切创造的总和。从这一方面看,文化也可以说是人们求生的一种手段。因此,如果某一文化不能满足它的人民求生的基本要求,那么这一文化本身便不能不有所改变。近代中国文化至少在这种意义上已到了非改变不可的境地。而中国文化之所以要改变,则又不是它自身发展的自然归趋,它的原因不是内在的而是外铄的。换句话说,这是西方文化入侵的结果。在这样的情形之下,中国文化的改造便不仅是如何对内完成自身发展的问题,同时还必须是对外怎样与整个世界文化——主要是西方文化——求配合的问题。在这种关联上,中国文化的再造和西方文化的发展便无法分开了。但文化是具有保守性和排他性的,你要改造它,它会反抗;你要它接受外来的东西,它会拒绝。而且,文化的传统愈深厚,这种保守性与排他性就愈严厉。五四时代的反传统运动,一方面固然是要清除中国长期历史发展中所产生的罪恶渣滓,另一方面也正是要克服这种文化的保守性与排他性。在这样的特殊限制下的反传统运动,我实在看不出有什么不对的地方。

这不是说五四运动一点错误也没有,但五四运动的错误主要不在反传统这一方面。五四的错误在哪里?简单地说,是在于它未能建立起接受西方文化的正确态度,未能了解文化的再造不在形式而在精神,不在躯壳而在生命,并且它所提出的“全盘西化”的偏激口号

也因过于损伤民族自尊心而无法为一般人所接受。五四运动为什么有这样的错误呢？最根本、最重要的原因是我们太忽略对自己的了解。我在前面曾指出，中西文化接触的四百年来，我们对西方文化的认识越来越正确，而我们对于中西文化如何求配合这一点却越来越陷入错误的深渊之中。追源溯始，这实在是由于不了解自己所致。在未接触西方文化之前，中国有它自己数千年相传的一套生活律则与行为规范，人们只要熟悉这些知识，在传统处境中便可以应付裕如。但是鸦片战争以后，我们闭关自守的局面被打破了，西方文化侵入了我们的生活圈子，中国文化早已起了性质的变化，而我们对于这变化却并不自觉，因此对自己文化的认识也依然停留在旧日的阶段。社会的处境已改，而我们应付处境的知识未变，这就难怪每个人都感觉矛盾，什么事都对不起头来了！由于不了解自己，所以一会儿自傲自大，以学习西方文化为耻辱；一会儿又自卑自贱，恨不能立刻变成白种民族。由于不了解自己，所以有人说近代中国是封建社会，有人说是资本主义社会，有人说是次殖民地社会，又有人说是半殖民地社会……聚讼纷纭，莫衷一是，而近代中国社会却变成了一个不可了解的怪物！一个人丧失了独立的人格，自然会东歪西倒，不能自主，一个国家丧失了国格也同样不会例外。这种错误虽不始于五四运动，但五四运动的极端疑古精神也确曾加深了这种错误。把五四运动放到四百年中西文化接触的整个历史中去了解，我们显然对于它的功罪有了比较客观的认识：它一方面曾把中西文化的交流推到一个新的阶段，另一方面却也因加深了对中国文化本身的误解而使中西文化的融合错乱了步骤。我们重新检讨五四运动并不仅是对以往的凭吊，更重要的是，我们要为中国文化的前途摸索出一条独立发展的大道。我们深信，经过“中体西用”和“全盘西化”两个极端的错误与试验之后，我们已有信心展开中西文化接触的最后的新阶段——完成

中西文化的真正有生命的融合!

二

关于纪念五四运动的文字,36年来不断有人撰写,如果我们能把所有这些文字收集起来,恐怕已非“汗牛充栋“这类字眼所能够形容。可是尽管纪念文字的数量是如此的惊人,真正能发人深省,而有助于人们对此一运动的意义作更进一层的了解者却寥寥无几,绝大多数文字都流为应时性的官样文章。因此,我们一方面固然嫌这类纪念文字太多,而另一方面则又深感它太少。我这篇短文之撰写虽亦有其应时的动机,但总希望能多少有点加深人们对五四意义之认识的作用。

五四运动的意义甚多,人们从任何角度去观察它,都可得到一种“意义”。因为它本是一个全面性的文化运动,而文化则是无所不包的。作为文化运动,过去很多人把它与西方14至16世纪的文艺复兴相提并论,我个人一度也曾持此看法。当然,五四和文艺复兴都是文化运动,后者开启了近代西方文明的门径,而前者亦是中国人长期摸索近代与世界化的过程中的一个最重要的里程碑。但往深一层看,这两大运动却又是如此的不同,尤其是在根本精神上。文艺复兴是一个人文主义的运动,而且上承古希腊时代的文学与艺术的自由活泼精神而来,故彻头彻尾地是在西方文化发展的内在要求基础上产生的运动。五四运动则不然,它不是在人文主义精神的支配下展开的,而是一种极端个人主义的运动,更是一种彻底反传统文化的运动。最后同时也是最重要的,它并非出于中国文化自身发展的迫切需要,而是对近代西方文化的冲击的强烈回应。文艺复兴的人文主义虽亦涵摄了个人主义的原则,但此原则在整个人文精神的安排下

却未曾走上极端化的路径。五四的个人主义上面则没有任何更高的精神,其本身即是唯一的指导原则。我们之所以要指出中西这两大文化运动的异处,并不含有贬抑某一方的意思。我们只是要说明:这两大运动由于客观环境与主观愿望的歧异,遂产生了极不相同的结果,这种现实,消极方面激起我们无限沉重的反省心,积极方面则益发使我们感觉有重新估定五四的文化价值的必要。

五四运动的根本问题乃是如何除中国文化之"旧"而取西方文化之"新"。这里便表现出五四的伟大意义之一:文化的自觉。中西文化的接触最早可追溯至明代,但早期的接触并未产生重要的文化后果,可以不论。西方文化直接对中国发生影响无疑应以 1840 年的中英鸦片战争为开端。中国文化由于长期闭关自守,已养成一种夜郎自大式的文化上唯我独尊的观念(Cultural Solipsism),以中国为世界文化之中心,环绕着中国的国家则都被看成"夷狄",是野蛮的民族。鸦片战争以后,中国一再为西方各国所败,于是才开始逐渐追求对西方文化的了解,以及在西方文化对照之下作自我反省。这便是文化的自觉。这种自觉在五四以前虽已分散地与孤立地表现在某些知识分子的身上,但一般地说,直到五四才正式形成整个民族文化的普遍觉醒。在五四以前,我们已有过太平天国、洋务、立宪以至辛亥革命等一连串的社会政治运动,这些运动固然都有促进中国走向近代文化的重要作用,可是其中没有一个运动曾经接触到问题的核心,因而最多也只能有表面的成就。从某种意义言之,五四运动在今天看来当然也可能有着很大的弊病,不过它把近代中国的问题归结到文化的再造上,却不能不说是一极大的进步,同时也的确搔到了痒处。在消极方面,五四的文化运动者要"打倒孔家店"与"吃人礼教"并要以"科学方法整理国故",要"重新估定一切价值";在积极方面,他们则追求西方近代文明的主要成果——科学与民主。前一方面是

他们对中国文化经过一番自觉的了解所获得的结论,后一方面是他们对西方文化加以客观地体认后所作的选择。姑不论我们是否同意五四运动所提出来的解决中国问题的具体答案,我们不得不承认它能在根本文化问题上用心的巨大意义与崇高价值。

但是从客观结果看,五四的理想的确都幻灭了,我们究竟该怎样解释这一历史现象呢?我反对把中共的兴起完全归于新文化运动倡导者。当时的客观环境与近百年来的中国历史实应负担主要的责任。中共虽然承五四的潮流而起,然而新文化运动的倡导者如胡适之先生等早在陈独秀所领导的马克思主义研究会产生时即已站在纯正的自由主义者立场对马克思主义加以抨击。其后共产主义之形成一政治力量而逐渐发展为有武力的政党,并不是五四运动的必然结果。这几十年的政治史犹历历在目,任何人都可以自思得之,用不着多说。这里应该讨论的乃是五四运动到底有什么缺憾。笼统地说,五四的缺憾在于:它虽已摸索到中国问题的文化根源并表现出了中国民族文化的觉醒,可是它对文化问题本身的认识却并不深切,而且其中还夹杂着一片强烈的怨恨之情,阻碍了人们的正确视线!原因是,自从鸦片战争以来,中国便一直处在外有强敌内有国贼的交迫之下,五四运动的"内除国贼,外抗强权"的口号已足以说明这种怨恨之情之所由生。文化运动需要长时期客观条件的培养与冷静的理智的指导,而这两点竟都是五四运动所缺乏的时代背景。因此,我们虽很难有确凿的证据,但却有充分的理由推测出这一个具体的结论:五四乃是一个早熟的文化运动,不但先天不足,而且后天失调。

我们试再反观西方的文艺复兴运动。文艺复兴乃是一个自然成长的文化运动,在它发生之前,已有某种程度上的政治、经济、社会的局部转变预为它的降临铺路,并且它的运动是经历了两三个世纪之久。这才是文化运动的正常形态,不像五四运动最初是爆发在政治

问题上的，而且也表现为政治运动的方式。我们可以说，文艺复兴是在从容不迫的状态下稳步发展起来的，而五四则是在惶惶不可终日的处境中突然发生的。这历史背景与客观环境的不同便在根本上决定了这两者在终极结果上的差异。有了这种基本了解之后，我们便可以进一步反省五四在文化运动上的缺点，并探索我们今后文化运动的方向。

抽象地说，作为一种文化运动，五四的根本毛病在于有“破”无“立”，或只能“除旧”未能“更新”。这也是一个早熟的文化运动所无法避免之病症。从社会史的观点看，近百年来的中国史正与春秋战国时代一样，是一连串社会解体的过程，伴随着社会解体而来的则是社会重建运动。因此，太平天国以来的历次运动都含有正面与反面两重含义：一方面意味着旧社会的解体，另一方面意味着新社会的重建。可是由于我们在积极方面所具备的客观与主观条件都太不足，故每一次运动都是正面的成就极小而反面之表现甚大，换言之，建设少而破坏多。五四运动至少在这一点上也未能例外。文化运动所要做的正面建设工作便是如何建立一种完整的新精神，以代替已失去人们的信仰的陈旧义理(Ideology)。五四运动所提出“打倒孔家店”、“打倒旧礼教”都只是破坏性的，而白话文的提倡则只是文体的改良，根本不能满足人们的全部精神要求。至于民主与科学，在当时仍只是口号，没有坚实的理论根据，更没有一种更高的精神可以综摄此两者，如文艺复兴时的人文主义那样！胡适之先生所提倡的实验主义也仅能算作思想工具，不足以代替中国旧义理所占据的重要地位。如果我们也可以在当时找到一种共同的精神的话，这精神只能是极端的个人主义。当时的进步知识分子都特别要求个性解放、独立精神，并反对一切权威。易卜生的娜拉遂成为时代的偶像人物。娜拉不愿做丈夫的妻子，而要独立地做一个社会女性，于是走出家庭。当

时提倡个人主义者便援引娜拉为例以反对中国传统的家庭主义,要年轻人不再做父母的儿女,一齐走进社会去!他们由于憎恶中国传统不合理的伦常关系,竟至连带仇视一切人与人的关系。在他们眼中,只有孤立的个人,而没有整体的社会。社会被分解为一个个的个人,这正说明了中国社会仍在解体阶段而未达重建之境!这与文艺复兴时在人文精神支配下的个人主义完全不同。

如果五四运动仅仅是有"破"无"立",则仍可以在积极方面无大过。不幸这一原来是"除旧"的运动却普遍地被人们当作"更新"的运动来接受!而实际上它本身便缺乏一种完整的新精神,当时人所认为的"新",据我们的分析,则依然是破坏性的。民主与科学虽已比较够得上新精神的资格,可惜当时人们都把它们当作一种口号而非真正的信仰,同时对它们的哲学意义亦不甚了了。五四运动一方面既彻底铲除了中国的旧传统,又给予人们无限西方文化的新希望,而另一方面,它在真正新文化社会的建立上竟毫无建树。关于这一点,五四以后的中国学术思想界的情形便是最好的例证:学术界从"整理国故"、"重估一切价值"逐渐萎缩到四分五裂的"小考据"之路,即梁任公所谓"狭而深"的研究路线。五四运动于此实亦无以辞其咎。

必须指出,我们这一对于五四的责难与一般文化复古论者之憎恨五四实有其本质上的差异。因为我们已在基本上承认它所具有的文化运动的历史意义的价值,我们的责难纯是出乎"春秋责贤者"的求全责备之心。尤有进者,我们是站在继承五四文化运动所应有之精神而在更高的意义上加以推进的立场上来省察它的,因此,它的缺憾便正是我们今天的文化运动所当努力以赴的所在。相反地,如果我们只知一味盲目地歌颂五四,那么表面上好像是文化进步的维护者,实际上却恰恰是另一类型的复古主义者,并因而阻碍着中国文化的进步!

在西方文艺复兴运动的对照下，对于五四的省察至少已启示了我们今后文化运动的发展方向：我们虽仍然要追求民主与科学的实现，但是我们必须把这两者安放在新人文运动的一般基础之上，因为民主与科学都只有在真正地“尊重并提高人的价值”的基础上才发生文化的意义。文化运动的成败最后系于它能否在自己的文化中生根，因此，它发生的原因虽可以是外铄的，它最终的成就却必须是内在的。中国必须接受西方的文化，这一点已无可疑。同时中国必须站在完成自己文化的内在发展的基础上接受西方文化，而绝不能也不应走上“全盘西化”的方向，这一点也能获得多数人的了解。从这两个前提出发，我们的文化运动便必须朝着求致中西文化有生命的真实融合的方向迈进。在这一方面，中国传统的人文精神在一定的程度上正是贯通中西文化的关键所在。最后，西方文艺复兴之上承古希腊古罗马的古典精神已指示出，我们在文化再造的过程中也绝不能并且也不应该采取仇视一切文化传统的错误态度。罗马不是一天造成的，文化再造更不是在短期内可以有成效的。撇开自己文化中的许多根本问题不管，一味向西方文化求乞万灵药，而妄想于一夜之间重建一个崭新的文化（如全盘西化论者与共产主义者），正表示出我们解决文化问题时在精神态度上的轻松、散漫、卑屈，在思想上的空虚、懒惰与缺乏创造力。由此可见，我们的文化运动还不仅是在横的方面求如何融解中西之冲突，在纵的方面更要求如何贯通古今之变。一言以蔽之，中国近百年来的历次运动，自太平天国至五四运动，以迄今日，所表现的都是中国社会解体的过程，在文化上的意义都是反面的、消极的、破坏的，这种反面的工作已经做得太多了，因此我们今天的文化运动已绝不能也不应再停滞在消极的意义上，而只有在积极的意义上求正面的表现——社会文化各方面之重建！倘能如此，我们的文化运动才真可以继五四之“破”而有所“立”，才可以逐

渐成就西方文艺复兴所结出的文化果实(虽然在中国文化史上所占据的地位方面,五四至今的文化运动并不必同于文艺复兴之于西方,而当在理念上涵盖并超越文艺复兴)。这是我们的文化运动之所以要称为“新人文主义运动”的根本原因,也是我们今后纪念五四运动所当采取的唯一可能的方式!

1955年五四之晨

五四——一个未完成的文化运动

五四已有67年的历史，从一方面说，五四离我们已太远，但从另一方面说，又太近了。太远，因为今天60岁以下的中国人已不大能想象民国八年时的中国文化、社会、政治究竟是怎么样的一种状态了。太近，因为中国一般的知识分子，无论是赞成五四还是反对五四的，都还没有完全摆脱掉五四的影响。所以今天我们无论怎样评价五四，都不免反映个人见仁见智的观点，而未必能获得一致的意见。因此在这篇短文中，我无意对五四下任何论断，我只想说说个人因五四这一节日而引起的一点思索。

胡适之先生生前便一再表示过一个想法，即新文化运动因为民国八年五月四日的学生运动而走上了歧路，从此政治意识干扰了新思潮、新文学的正常发展。这句话颇有点出人意料，也曾引起不少议论。胡先生是公认的新文化运动的领袖人物之一，五四便是在这一运动的影响之下爆发的，为什么提倡新文化运动的人反而会对五四抱着这样一种近乎否定的态度？

五四事件本身是一个由学生发起的爱国运动，这一运动不但无可非议，而且在历史上是永垂不朽的。胡先生无论后来变得如何保守，他似乎也不应该否定五四的爱国精神。据我的推测，胡先生的本

意是针对五四所引起的长远后果而说的。由于五四的刺激,中国知识分子,特别是青年人,从此被各式各样的政治活动吸引了过去,不大肯沉潜在思想、学术、文学等领域之内了。从这一点来说,胡先生的话确有值得我们深思的地方。

五四以后,中国的内忧外患一天天地加重,尤其是民国二十年"九一八"事件以后,大家都有亡国之祸迫在眉睫的深刻感受。在这种特殊的情况下,政治意识的普遍强化可以说是一个必然的结局。"九一八"以后,北平学术教育界包括一部分学生在内也感到过分政治化势必将影响到学术文化的发展,因此发起了一个所谓读书运动,但其效果并不很显著,其中症结所在即是读书和救国变成了互相冲突的两件事。因此,另一批人便喊出了"读书不忘救国"的响亮口号。这个口号虽然响亮,却仍然无济于事。当时萧公权先生说得最好:"假如一个学生在读书的时候,一字一句之间,念念不忘救国,我相信他虽然手不释卷,却是心不在焉,不知所云。"换句话说,"读书不忘救国"不过使读书与救国两俱失之而已。

由此可见,新文化运动之歧入政治的方向是当时中国的客观形势逼成的,绝非人们的主观愿望所能左右。但无可否认,五四作为一个文化运动而言,确因此而失去了早期那种百花齐放的蓬勃活力。从五四到对日抗战的前夕,中国学术思想界虽仍有少数专家学者在从事严肃的研究工作,一般热血沸腾的爱国青年则已不复能沉潜在文化的领域之内了。"九一八"以后,吴晗给胡适的几封信讨论救国与读书之间的矛盾,便最能反映出当时一般有志向的知识青年的彷徨与苦闷。所以客观地看,作为一个新文化运动来说,五四只有一个光辉的开始,但没有继续的发展,更没有完成。

因为这个运动事实上早已中断了,所以就思想的实际成就而言,它遗留给我们的主要只是一些空洞的口号。正面的口号以"民主"和

"科学"最为脍炙人口,负面的口号大概便要算"打倒孔家店"、"吃人的礼教"最为响亮了。我这里所说的是客观的历史事实,不是主观的评论。我更不是贬斥五四的新文化运动,而是惋惜这一波澜壮阔的运动没有得到持续发展的机会,取得真实的思想成绩。1979年,大陆上曾发表了许多纪念五四60周年的文字,其中一个最普遍的基调便是说五四在思想启蒙这一点上做得太不够了,以致大家至今还不懂得什么才是民主,这是大陆上一部分知识分子在痛定思痛之后的深切反省,所以他们才一再强调要补上思想启蒙的一课。我们是否同意这一看法,在此无关紧要,但这可以证明五四新文化运动确实只萌了一点新芽,而没有开花结果。

五四究竟是怎样一种性质的文化运动呢?几十年来,有些人把它比作西方的文艺复兴,也有人比之为18世纪的启蒙运动。这一类的比拟自然都不甚适当,但也不是毫无相似之处。以我个人之见,五四新思潮的猛烈及其辐射度的广大也许更近于启蒙运动。本文不拟比较五四和西方这两个文化运动的异同,而是想借西方的例子来反照五四何以只是一个未完成的文化运动。

无论是文艺复兴还是启蒙运动,都有一个长期而持续的发展过程。前者先后跨越了14、15两个世纪以上,后者则占据了整个18世纪的历史。西方近代学术与文化的基础便是在这两大运动中奠定的。启蒙运动在学术思想方面的贡献尤为卓越,近代哲学的巨人休谟和康德都是这一运动的产物,近代社会科学的创始大师也出现在这一时代:亚当·斯密的《国富论》是经济学的开山作品;孟德斯鸠的《法意》更是开创社会学的经典;在史学上,吉朋的《罗马帝国衰亡史》也早已取得了不朽的地位;在文学和艺术上,这个时代产生了狄德罗和莱辛;在文化、道德的思想领域内,伏尔泰和卢梭更是光芒万丈的人物,而前者的影响尤大,他所至之处即是当时思想文化的中心所

在。此外还有数不清的杰出人才,不必在此一一列举了。

这些启蒙人物大体上是既具通识,又有专门学术造诣的,对照之下,五四新文化阵营中的人物便不免显得非常贫薄了。但是我必须立即指出,这一对比是极不公平的,启蒙运动不但延续了一个世纪之久,而且上承科学革命和文艺复兴,其学术根基之深厚更不是五四所能相提并论的。最重要的是,西方的启蒙人物之中虽也有不少参与各种世俗事务的活动者,但他们的全部生命都奉献在学术、思想、文学、艺术等文化领域之内,没有被政治的洪流席卷而去。胡适之先生对五四运动变质所表示的否定态度也许正是有感于此吧!

启蒙运动以追求现代性(modernity)和批判基督教传统为其主要特色。这在表面上和五四颇为相似,然而稍稍深一层观察,即可见两者迥不相同,其中最关紧要的一点即启蒙运动并非不分青红皂白而又彻底地反传统。伏尔泰攻击教会、批判启示宗教(Revealed Religion),但并没有排斥上帝。不但不排斥,他晚年还真诚地相信上帝的存在。换句话说,启蒙运动虽致力于现代新价值的创造,然而却没有抛弃西方原有的一切价值;一方面批判了基督教传统,另一方面则特别尊崇古希腊、古罗马的古典传统。这是西方自文艺复兴以来的一贯的态度,上述西方两大运动之所以造出了辉煌的成绩,是与这一基本态度分不开的。

反观五四,情形与此截然相反。五四今天已被普遍地看成一个反传统的运动。这个看法大致不错,因为五四的具体成就确止于此。五四以后,有些青年人曾问鲁迅:我们今天应该读些什么书?鲁迅说,中国书越少读越好,最好完全不读;如果一定要读书,便只有读西方的书。后来闻一多也说,他读了十几年的中国书之后,发现其中一无是处,所以他要"里应外合",彻底打倒中国的传统。五四以后虽有所谓整理国故的运动,但是整理国故的人似乎对国故也并没有多少

尊敬的意思。以胡适之先生的温和性格,有时也不免为当时那种普遍的激越情绪所动。因此他也随声附和地说:整理国故是为了"打鬼"。这也许不是胡先生的真正想法,但这句话对青年的影响绝不在鲁迅、闻一多之下。今天许多中国知识分子对传统——特别是儒家——所抱的深恶痛绝之情便完全是拜五四之赐。

传统是可以而且应该批判的,但批判的根据是理性与学识,这是启蒙运动的真精神。而理性与学识首先要求我们对传统作有深度的分析和理解。一味地诉诸情绪,把我们对现实(特别是政治现实)的一切愤懑笼统地发泄到传统身上,那便不折不扣地是一种"义和团精神",不复成其为文化运动了。

今天仍然有许多人歌颂五四、向往五四,这是值得欣喜的,但是我希望这种歌颂和向往不要出于错误的理解或借题发挥。在我看来,五四如果值得我们继续纪念,主要是因为它是一个具有启蒙意义的文化运动。文化运动最后必然要归结到具体的文化成就上面,不是空喊几句口号便能完成任务。思想激进的中国知识分子往往特别欣赏"不破不立"那句老话。但是如果依照庄子的思维方式,"不破不立"之下还应该立刻加上一句"不立不破",只有在建立了新文化价值之后,不合时宜的旧文化价值才真正会让位。传统是无所不包的,其内容也是随时在改变的。文化只能推陈出新,既不能无中生有,也无法完全从外面移植过来。有志于文化重建的中国知识分子首先便要认真地去了解中国的文化传统,并在传统中寻找有助于现代化的精神资源,这是西方的启蒙运动给我们的一项最重要的启示。即以文学创作而言,传统也是不可缺少的精神泉源。莱辛在1756年给一位朋友的信上说:"让我们到学校里去研究古人吧!除了大自然之外,我们还能找到什么更好的老师呢?"狄德罗在1757年也说:"我要不厌其烦地向法国人大叫:'真理、自然、古人!'"这是西方启蒙时代两

位革命性的思想家对他们的传统所表现出的敬意。

我们纪念五四,但是我们更要认清五四只是一个未完成的文化运动。我们能不能继续这一伟大的未竟之业,就要看我们肯不肯在学识方面厚植根基。做生意不能没有资本,建设文化也少不得学识。资本和学识都是要长期积累才能获得的。伏尔泰何以能成为独步欧洲的启蒙大师呢?狄德罗曾有下面一段解释:

> 伏尔泰和我们所有的青年作家最不同之处在哪里呢?即在学问两个字。伏尔泰的知识广博,而我们的青年诗人则都无知。伏尔泰的作品十分充实,而我们青年诗人的作品则空洞无物。

我们纪念五四特别应该想想这一段话的含义。

(原载《美洲时报周刊》第11期,1985)

文艺复兴乎？启蒙运动乎？[1]

——一个史学家对五四运动的反思

近年来，五四运动普遍被视为中国的启蒙运动。20世纪30年代后期与40年代早期，中国的作家最初赋予五四运动这一新的身份(identity)时，他们显然是要借重比附(analogy)的方式对五四尽可能作出最高程度的礼赞。然而，在20世纪即将结束的今天，这一身份最初所蕴涵的荣耀竟迅速地变得很可疑了。目前，吸引着史家、哲学家、文化批评家的目光的，是启蒙运动幽暗的一面。于是，以理性的观念为核心的启蒙规划往往被许多人看作是一场失败，或者更糟地，是一种霸道的宰制(domination)。因此，很自然地，当前这股反启蒙理性的后现代狂潮已开始对五四规划投下了一抹阴影。

稍后我会回到启蒙运动这一问题上。现在我先要指出一项重要的事实，即在启蒙这一身份出现之前，五四运动在西方是以“中国的文艺复兴”而广为人知的。首先，我想探讨这些比附概念的个别历史意涵，以及解释为什么“文艺复兴”最终让位给“启蒙运动”。[2]

在西方宣扬“中国的文艺复兴”的理念，胡适(1891—1962)比任何人都更为重要。1926年11月，他前往英国巡回演说时，在不同的学术机构，诸如皇家国际关系研究院(Hu，1926)、(都柏林)三一学院、牛津大学、利物浦大学，以及Woodbrooke Settlement，反复讲述

“中国的文艺复兴”。有一张演讲海报甚至还介绍他是“中国文艺复兴之父”(参见胡适,1990,册5:1926年11月9、18、23、25、28日)。1927年1月,他抵达纽约时,在纽约市发行的《国家》(*Nation*)杂志报道说:“胡适已回到美国……他大胆提倡使用被鄙视的土语(vernacular tongue);他为中国人所做的事,正如但丁(Dante)与彼特拉克(Petrarca)为意大利人所做的:有数以百万计的人无法精通复杂的古典语文(classic tongue),而他为这些人打开了读写能力的大门。”(胡适,1990,册6:1927年1月20日)这当然也是尊他为“中国文艺复兴之父”的另一种方式。

1933年,在芝加哥大学Haskell讲座的一场演说中,胡适毫不含糊地解释了他所谓“中国文艺复兴”的含义:

> 《文艺复兴》(*Renaissance*)是1918年一群北京大学学生为他们新发行的月刊型杂志所取的名称(按:即《新潮》的英文名称)。他们是在我国旧有传统文化中受过良好熏陶的成熟学生;他们在当时几位教授所领导的新运动里,立即察觉到它与欧洲文艺复兴有显著的类似性。下面几个特征特别使他们回想到欧洲的文艺复兴:首先,它是一种有意识的运动,发起以人民日用语书写的新文学,取代旧式的古典文学。其次,它是有意识地反对传统文化中的许多理念与制度的运动,也是有意识地将男女个人从传统势力的束缚中解放出来的运动。它是理性对抗传统、自由对抗权威,以及颂扬生命和人的价值以对抗压迫的一种运动。最后,说来也奇怪,倡导这一运动的人了解他们的文化遗产,但试图用现代史学批评和研究的新方法来重整这一遗产。在这个意义上说,它也是一个人文主义运动。(1934:44)

关于这一段对“中国文艺复兴”起源的论述，我愿意提出几点观察。首先，1918年，北京大学学生刊物《新潮》(*New Tide*)，其英文副题是由新潮社的一位创社成员所提议，这的确是事实。然而，由于自谦的缘故，胡适没有点出一个重要事实，即从最初构想到问世，他自己实际上一直是此一深具影响力的杂志的护法(傅斯年，1952)。其次，1917年，正是胡适最早把他所提倡的文学革命比附于欧洲文艺复兴。1917年6月，在返国途中，当前往温哥华的火车穿越加拿大境内的落基山脉时，他正在阅读Edith Sichel的《文艺复兴》(*Renaissance*，New York and London，1915)(胡适，〔1939〕1986b，册4:240—247)。令他相当喜悦的是，他发现，他提倡用白话来对抗文言，来作为中国文学的媒介，恰好在欧洲文艺复兴时期土语文学的崛起上得到历史的印证。胡适指出，但丁与彼特拉克，最早在他们的写作中使用土语。他特别注意到下面这个事实，即虽然Leon Battista Alberti已公开宣称拉丁语是“一种死的语言”，但最后还是靠Cardinal Pietro Bembo在*Prose della volgar lingua*中支持用土语取代拉丁语，才完全解决了文学语言的问题。[3]毫无疑问的，采用“文艺复兴”作为学生刊物的英文副题是出于胡适的启示。最后，上引胡适文中所列三项特征中，其第二项——“理性对抗传统”、“自由对抗权威”——在性质上显然更像是描述启蒙运动而不是文艺复兴。然而，这应该不必诧异。毕竟，尽管胡适口口声声说文艺复兴，相较于意大利人文主义，胡适更直接是法国启蒙思潮的继承者。对于他同时代的西方人而言，胡适往往使他们联想到伏尔泰(Voltaire)(Fairbank，1982:45—46；余英时，1984:62—63)。不但如此，从他针对现代世界的文化趋势所作的公开演说来看，我们得到一种清晰的印象：胡适视文艺复兴为西方现代性的真正肇端，而将所有的相继发展，诸如宗教改革、科学革命、启蒙运动、工业化、民主革命，甚至社会主义运动，都看

成跟随文艺复兴而来的直线性进展,并从而不断扩大了现代性的内容。可能正是因为他强调启蒙运动上承文艺复兴而来,如上引文中的描述所示,他有时未能在两者之间划分出界线。[4]

现在,我们需要更加仔细地考察启蒙运动的概念,看看它是怎样应用在五四运动上面的。就我所知,最早从启蒙运动的角度诠释五四运动的,正是马克思主义者。1936 年,好几位地下共产党员在上海和北京发动了"新启蒙"运动。根据 1985 年版《哲学大辞典》的说法,这一运动是这样界定的:

> 新启蒙运动亦称"新理性主义运动",中国思想文化运动。在 20 世纪 30 年代为适应抗日民族斗争而展开。是五四启蒙运动的继续和发展。1936 年 9 月至 10 月,由当时的共产党人先后发表《哲学的国防动员》、《中国目前的新文化运动》两文所提出,建议共同发扬五四的革命传统精神,号召一切爱国分子发动……一个大规模的启蒙运动,唤起广大人民的抗战与民主的觉醒。……至 1937 年底抗日战争全面爆发和抗日救国统一阵线形成,新启蒙运动前后进行了近一年,对廓清蒙昧和宣传抗日,起了积极的作用。(pp. 676—677)

这一段文字清楚显出,共产党人之所以将五四运动重新诠释为"启蒙运动",是因为他们当时需要一种"新启蒙"运动来执行党的新"统一阵线"的路线。引文中提到的两篇文章的作者,不是别人,正是陈伯达(1904—1989)和艾思奇(1910—1966),两人都是在伪装下活跃于北京和上海教育与文化界的党的主要理论家。明白这一点很重要。我也必须强调,两人之中,陈伯达是个更资深也更重要的共产党员,发动新启蒙运动的正是陈伯达。乍看之下,简直令人不解,一个实际

上在中国思想界默默无闻的人，竟能只手发动一场运动，而且立即引起了北京与上海左派杂志的热烈响应。然而，一旦我们了解陈伯达的真正身份，困惑便消散了。1936年初，刘少奇（1898—1969）前往天津担任共产党地下北方局的领导时，陈伯达被任命为宣传部的负责人。正是以这一新的身份，陈伯达借“启蒙运动”之名来运用五四遗产，完成党新近交给他的任务。用他自己的话来说，“我们要和一切忠心于祖国的分子，一切爱国主义者，一切自由主义者，一切民主主义者，一切理性主义者，一切自然科学家……结成最广泛的联合阵线”（转引自何干之，1947:207）。在此，必须指出，“我们”这一词不是一种社论式的用法，而是共产党的暗码代号。不用说，从一开始，所有来自左派报刊的正面回应都是由共产党通过其地下网络统一指挥的。不但如此，新启蒙运动与1935年著名的“一二·九”运动有着密切关联。有些参与者向来把“一二·九”看成“1919年学生运动的目标的直接延续和实现”（Schwarcz，1986:218）。然而，1935年的“一二·九”在一个关键性的方面断然不同于1919年的五四。正如傅斯年（1896—1950）在1946年时所作的回忆：“五四与今天的学潮大不同。五四全是自动的，五四的那天，上午我做主席，下午扛着大旗，直赴赵家楼。所以我深知其中的内幕，那内幕便是无内幕。”（傅乐成，1969:62—63）然而，就1935年“一二·九”学生示威运动而言，今天我们知道，一如新启蒙运动，它也是由共产党地下基层组织周密策划与执行的。根据北方局党书记高文华（活跃于20世纪30年代）的第一手记述：“学生动乱在‘一二·九’运动中达到高潮。我们在北方局里支持且领导了此一爱国运动。赵升阳、柯庆施、陈伯达等同志为党中的领导。公开场合的直接领导人，则包括李昌、蒋南翔（清华大学支部书记）、林枫、姚翼林、徐冰、许德珩等同志。”（高文华，1982:187；叶永烈，1990:102）此外，1935年，在“一二·九”示威运动中被Edgar

Snow 描述为“中国的圣女贞德”的学生领袖陆璀(活跃于 20 世纪 30 年代)在她纪念这一事件 60 周年的宣传文集中公开承认,她那时在共产党地下组织的直接指挥下工作(陆璀,1995:7,19)。明显地,被巧妙策划来相互奥援的这两场运动——“一二·九”与新启蒙运动,在某种程度上不免让人联想到狭义的五四(1919 年学生的示威运动)与广义的五四(胡适与新潮社所谓“文艺复兴”)之间的关系。但是“一二·九”与新启蒙运动的起源都可以追溯到北方局的地下共产党组织,因此说前者是“1919 年学生运动的目标的直接延续和实现”,而后者是“五四启蒙运动的继续和发展”,似乎没有什么意义。

既然新启蒙运动从最初构想开始便是为隐匿的政治目的服务[5],它的倡议者便根本不觉得有必要从思想根据上去证明,为什么对于五四运动而言,“启蒙运动”是比“文艺复兴”更适当的称呼。从政治观点出发,他们把五四运动与新启蒙运动两者都和爱国主义挂上了钩。依艾思奇的看法,中国的新旧启蒙运动必须以爱国主义为其主要任务(何干之,1947:209)。但是,任何熟悉欧洲启蒙运动的人都知道,将爱国主义联结到启蒙运动是何其荒谬的事。除了卢梭(Rousseau)这一可能的例外,启蒙哲士无一不是世界主义者,他们自任的天职是:陶冶人类、启迪人类和提高人类的尊贵,而非提升国家利益(Gay,1966:13—14)。

有趣的是,中国的马克思主义者一般说来对启蒙运动的偏好远甚于文艺复兴。较早的作者不论以文艺复兴跟中国史的哪一段时期作对照,他们都照例把这一比附改为启蒙运动。除了五四的例子之外,还有另外一个范例。梁启超(1873—1929)在其早期和晚期的生涯中,坚持将清代学术思想史界定为中国的“文艺复兴时代”(Liang Ch'ich'ao,1959:14)。但马克思主义史家侯外庐(1903—1987)不接受梁启超的比附,取而代之的,他持续又有系统地把同一时期诠释为

“启蒙运动早期”(1956)。那么，我们必须追问：中国的马克思主义者为何如此着迷于启蒙运动的理念呢？我想大胆提出一些看法。首先，依马克思主义的历史理论，当中国进入资本主义的历史阶段时，势必经历类似于法国启蒙运动的一种大规模的布尔乔亚意识的社会表现(expression)。五四作为一种思想运动，相当符合这一框架。其次，狄德罗(Diderot)曾写信给伏尔泰，称赞他“在我们心中”激发出“一种对说谎、无知、伪善、盲目崇拜、专制的强烈憎恨”(转引自 Becker，1932：92)。很多五四知识分子的打破偶像与反孔教的文字具有类似的特质(何干之，1947：122—133)。对中国马克思主义者特别具有吸引力的，正是五四的这一破坏面。最后，中国的马克思主义者都是拥护革命的。他们注意到，欧洲各国的启蒙运动往往是政治革命的前驱，因此他们也需要某种启蒙运动来证明他们在中国提倡革命的正当性(何干之，1947：97)。根据上述的分析，我倾向于认为，中国的马克思主义者不断由启蒙运动的观点重新界定五四，并不是对历史作任意性的解读。相反地，他们可能是出于这一信念，即与文艺复兴相比，启蒙运动更有利于为他们的政治激进主义服务，而文艺复兴太过遥远，也太过温和，与他们所向往的革命没有直接又实际的关联。

基于同一理由，我们也必须严肃看待胡适与其他自由主义者所赏识的文艺复兴。从 1917 年起，胡适始终坚持，五四运动作为一种思想或文化运动，必须被理解为中国的文艺复兴运动。这不仅因为他提倡以白话文作为现代文学的媒介，而且更重要的是因为他对历史连续性有深刻的体认。对他而言，“文艺复兴”暗示着革新，而非破坏中国的传统(胡适，〔1970〕1986f)。尽管胡适经常有猛烈的批评，但他对包括儒学在内的中国传统的抗拒远非全面的。他深信，文艺复兴含有一个中心观念，即有可能把新生命吹进中国的古文明。早

在1917年,他就清晰地陈述此一问题如下:“我们如何才能找到一种最好的方式来吸收现代文明,使它与我们自己所创造的文明配合、协调且又联结呢?”他那时提出的解决之道是:“端赖新中国思想领导人的先见之明与历史连续感,同时也有赖于机智与技巧,使他们能将世界文明与我们自己的文明里最好的事物作成功的联结。”(转引自Grieder,1970:160—161)这听起来完全不像是要和中国的过去全面决裂的呼声。后来,他在1933年从具体的角度陈述什么是每一文明里“最好的事物”,以及两者间何以能够有技巧地“联结”:“慢慢地、静悄悄地,但也很显然地,中国的文艺复兴变成了一种实在。此一重生的产物带有可疑的西方的外貌。但是,刮掉其表面,你便会发现,它的构成要素本质上是中国的根柢,因大量的风化与腐蚀才会使得重要处更加清楚——由于接触新世界的科学与民主的文明,中国的人文主义与理性主义复活起来。”(Hu,1934:ix—x)事后看来,对于这位“无可救药的乐观主义者”——这是胡适的朋友给他的称号——的过早的乐观,我们忍不住会发笑。然而,即使在生命的尽头,他的信心依旧没有动摇。1960年7月,在华盛顿大学举办的中美学术合作会议上,他以“中国传统与未来”(The Chinese Tradition and the Future)为题所作的公开演说最后一次试图将文艺复兴的概念有系统地应用到中国史上。他对五四之前的中国历史,总计区分出三次文艺复兴:第一次是第8与第9世纪中国文学的文艺复兴,那时白话开始出现在禅僧的诗与语录中;第二次文艺复兴出现在哲学中,这里,他主要是指第11与第12世纪新儒学的崛起;第三次文艺复兴是第17与第18世纪的“学术复兴”,那时人文学者开始使用“科学方法”大规模研究古籍与史籍。在此,明显的是,他接受了上文提及的梁启超关于清代学术思想史的诠释(Hu,1960:17—18)。[6]问题不在于我们是否能接受他围绕“文艺复兴”的主轴所编织出的关于中国史

的大叙事。这里特别值得注意的是，与他彻底反传统的公众形象相反，胡适在他早期与晚期的生涯中，始终需要中国传统的某些部分来证明他所倡导的中国文艺复兴的正当性。于是，在演讲的结尾，他带着强调下结论说："简言之，我相信，'中国的人文主义与理性主义'传统，不曾被毁灭，也绝不可能被毁灭。"（Hu，1960：22）在1960年对于他所特别爱护的中国传统作出这样的论断，这只能是个人信念的一种表述，而不符合当时实际的历史事实。然而，他除了坚持那一信念之外，别无选择。因为，要是那一特殊传统被毁灭了，那么五四时期的中国文艺复兴也荡然无存了。胡适和五四的文艺复兴是从头到尾合而为一的。这样一来，他自己的历史存在也完全丧失了。

为了总结这部分的讨论，让我首先指出，不能轻率地把"文艺复兴"与"启蒙运动"仅仅看作两个不同的比附性的概念，由人任意借用以刻画五四运动的特性。相反地，它们必须被严肃地看作两种互不相容的规划（projects），各自引导出特殊的行动路线。简言之，文艺复兴原本被视为一种文化与思想的规划，反之，启蒙运动本质上是一种经过伪装的政治规划。学术自主性的概念是文艺复兴的核心。追求知识与艺术，本身根本上就是目的，不能为其他更高的目的服务，不论它们是政治的、经济的、宗教的还是道德的。正因为这一理由，胡适经常感到遗憾的是，1919年五四学生运动的爱国主义本身虽值得赞扬，然就中国文艺复兴而言，它仍旧是个不受欢迎的干扰。因为，五四学生运动标示了中国学术界政治化的肇端，从而在现代中国学术自主性能够牢固建立以前便破坏了它（胡适，〔1970〕1986e）。相对而言，中国马克思主义者所构思的启蒙运动规划最终则是革命导向的。由于彻底强调爱国主义与民族解放，新启蒙运动的马克思主义提倡者只认可文化与思想为革命服务的意识形态功能。总的来说，学术自主性的理念与他们是无缘的。无怪乎毛泽东（1893—

1976)对五四的看法与胡适大相径庭。他的最高赞美是保留给1919年的五四学生运动,因为依照他的看法,这一运动导致了1925至1927年的革命(毛泽东,1969,册2:659—660;李长之,1946:38—39)。

时间上,文艺复兴概念的流行比启蒙运动早20年,最后却让位给后者。或许,与其说是源于作为五四运动描述词的启蒙运动具有内在的价值,不如说是因为中国人在心态上激进化(radicalization)了。中国的民族危机在20世纪30年代持续深化时,深植于英美自由主义的文艺复兴规划并不能适应当时的中国现状。马克思主义一方面与民族主义结合,另一方面又隐匿于启蒙运动的背后,则对全中国的学生中的活跃分子有着极大的吸引力。在新一代的大学生之间,文艺复兴的理念已不像1918年那样能够激起巨大的共鸣了。

上文,我勾勒了五四运动中由文艺复兴与启蒙运动所呈现的两种对照的规划。尽管"启蒙运动"这一词语直到1936年才用于五四,但马克思主义的规划本身在1920年已经启动。至少,那时陈独秀(1879—1942)把深具影响力的《新青年》(亦称作 *La Jeunesse*)从北京移到上海,也把杂志转型为"《苏联》(*Soviet Russia*)——亦即纽约共产党周报——的中国版"(Chow,1960:250)。这也使得新青年社之中,陈独秀领导下的左翼与北京以胡适为首的自由派右翼之间产生了分裂。自此,左翼开始积极地参与不断扩大群众的组织与动员,将五四转向政治革命。反之,自由派人士继续在文化与思想领域发展原先的文艺复兴规划。

现在,关于文艺复兴规划,我必须作进一步的厘清。晚近以启蒙运动替代文艺复兴来作为五四的描述,一如上文所言,根本上源于20世纪30年代中国马克思主义者的努力。基于这一原因,我认为,在五四作为启蒙运动的马克思主义诠释与五四作为文艺复兴的自由主

义诠释之间作一鲜明的对照是很有用的。因而我所指的“启蒙运动规划”实质上是马克思主义规划。但我绝非暗示说，从启蒙运动的角度理解五四的人都必然同意马克思主义的观点。正如我在上文已指出的，如果一定要在五四与启蒙运动之间作某种比附，我们不难找到许多令人信服的理由，不过在历史研究中是不是必须采用比附的研究方式，其本身则是大有问题的。有趣的是，胡适的另一及门弟子，也是《新潮》创办人之一的罗家伦(1897—1969)，在很多年后，也将五四与启蒙运动相提并论。他说：“五四是代表新文化意识的觉醒。……正似18世纪欧洲的启明运动……18世纪欧洲的启明运动的健者如伏台尔、户骚、第德罗、孟德斯鸠等以猛烈的批评，来廓清陈腐思想的障碍，而以科学的态度、自由的精神，不仅重定文学哲学的趋向，而且审核政治社会的制度。”(转引自 Schwarcz，1986：256)[7]罗家伦舍文艺复兴而运用启蒙运动来作比附，最有可能是受李长之(1910—1978)的影响。20世纪40年代罗家伦任中央大学校长期间，李长之正在那里执教。

对中国和欧洲的文学与哲学传统同样熟悉的李长之评论五四作为一种文化运动，提出了别开生面的观察。他从学术思想的角度出发，仔细衡量了上述两种关于五四的比附概念的正反议论，得出结论说：与五四真正相似的并非文艺复兴，而是启蒙运动。但他得到这一结论跟马克思主义的新启蒙运动毫无关联，而且是基于完全不同的理由。他是要颂扬文艺复兴，贬低启蒙运动。根据他的看法，五四心态是理性的、批判的、怀疑的、破除偶像的、实践的、科学的以及反形而上学的，就这些特征而论，将五四等同于启蒙运动是完全持之有故的。然而，这种启蒙运动心态的主要困境在于肤浅，它无法欣赏任何思想深邃的事物。于是，在哲学上，杜威、赫胥黎、达尔文与马克思风行一时，而柏拉图、康德与黑格尔则无人问津。他进一步指出，五四

的精神与文艺复兴正好相反,因为文艺复兴在定义上是古典传统的回归与复兴。五四的知识分子表明他们既不欣赏自己的旧传统,也不了解西方的古典文化。孔子被猛烈地抨击为“封建秩序”的辩护者,至于柏拉图,则被摒之为纯粹的“玄学家”。西方学者为胡适贴上“中国文艺复兴之父”的标签,便是一种误称的典型例子。尽管李长之有严厉的批评,但我必须接着补充说,他对于五四作为一种文化运动,并非全然持否定的态度。五四通过破坏工作,清扫了旧文化的基础,从而为中国开启了文化重建的真正可能性。但重要的是,他总结道:必须超越启蒙运动,开启真正的中国文艺复兴(李长之,1946:14—22)。他对“文艺复兴规划”的修正版本在战火弥漫、政治两极化的20世纪40年代中国的思想界似乎未引起热烈回响。但是,今天新一代的中国知识分子逐渐摆脱马克思主义的实证思维模式,踏上人文科学的“诠释转向”(interpretive turn),却开始对他的论点发出一种共鸣的声音(参见李振声,1995;Hiley, Bohman and Schusterman,1991)。

关于李长之对五四的重新评价,我特别感兴趣的是,他公开承认,五四作为一种文化运动,首先必须清楚地理解为一种文化外借的运动,或者用他的话说,一种移植西方文化到中国的运动,然而并没有在中国的土壤中生根(1946:12—13,19—20)。当然,这是一个明显的事实。为什么我竟重视这一人人皆知的事实呢?我相信,基于几种理由,它值得注意。首先,就我所知,没有人如此强调且这么严肃地陈述这一浅显的事实。其次,这一陈述基本上是对的,但仍不免有点误导:我们不禁要问,难道五四时期激动了无数中国知识分子的那些西方观念和理论都是一些不相干的舶来品,在当时中国的文化现实中完全没有任何立足点吗?我在其他地方也曾试图说明,19世纪晚期与20世纪早期的中国知识分子,一般说来,会真正热心回应

的，只有在他们自己的传统里产生回响的那些西方价值与理念（余英时，1995）。最后，这一浅显的事实根本动摇了在五四与文艺复兴或启蒙运动之间建立比附的基础。原因不难找寻：在它自己的历史脉络中，无论是文艺复兴还是启蒙运动，都不是文化外借的结果，两者都是欧洲文化历经好几世纪的内在发展与成长之后才开花结果的。为了厘清五四作为一种文化运动的性质，我想进一步评论的正是最后这一点。

我提议在中国史的研究中完全抛弃比附。如果我们既不承认历史有通则，也不视欧洲历史经验的独特形态为所有非西方社会的普遍模式，那么我们又何须提出中国史上是否有文艺复兴或启蒙运动这类的问题呢？我们只要如实地发掘五四运动的真相便足够了。一如李长之所正确观察到的，它首先是回应西方理念刺激的一种文化运动。五四的知识分子确实有意识地从文艺复兴与启蒙运动那里借来了若干理念。正因为如此，我们无论用两者之中的哪一个来诠释五四，都可以言之成理。但同一段时期，除了文艺复兴与启蒙运动之外，各式各样不同时代的西方观念和价值也被引介到中国。这一简单事实便足以说明，五四既非中国的文艺复兴，也非中国的启蒙运动。要是我们把比附的思考推展至其逻辑的极端，那么我们势必要把好几世纪的欧洲历史挤进 20 世纪中国的 10 年或 20 年之内。不用说，这是极其荒谬的。

一旦不再固执于死板的比附，我们便能够开始从五四本身的角度去了解五四。在我稍早对 20 世纪中国的激进化所作的研究中，我指出，五四期间，以 1917 年的文学革命为嚆矢，现代中国在激进主义的发展过程里发生了某种典范的变迁（paradigmatic change）。从那时候开始，不论批判传统还是提倡变革，中国的知识分子几乎必然地诉诸某些西方理念、价值或制度，以作为正当性的最终根据（Yu,

1993:130)。在当前讨论的脉络中,我还要补充一句,相同的原则也适用于五四时期的中国守旧派,因为他们在维护中国传统时,也多半求助于西方的作者。李长之将五四界定为西方文化向中国的移植,也含有这个意思,即西方文化从此在中国成为一切判断的标准。如果我们把"启蒙"的概念当作一个隐喻,而不用之于比附,我们可以说,五四在一个最基本意义上与欧洲的启蒙运动截然不同。启蒙运动的哲士在抨击基督教、经院哲学与"黑暗"中古时,是用古希腊和古罗马经典来武装自己的。换句话说,他们接受了西方内在之光的引导。相形之下,为了见到白昼的光明,五四知识分子必须走出黑暗的洞穴——中国,而引导他们的光照则来自外部——西方。或者,借用毛泽东的名言,"19世纪以来",中国一直"向西方寻找真理"。

初期,五四也以"新文化"或"新思潮"的名称在中国广泛流行,而这样的名称反而比"文艺复兴"或"启蒙运动"似乎更能表达历史真相,也比较不会引起误解。事实上,以"新文化"等同于五四,至少在中文著作里,比起其他用语,更有坚实的基础。在这一关联上,我想用胡适的定义作出发点,来重新考察新文化这个观念及其在中国20世纪思想史上的地位。1919年,胡适的《新思潮的意义》一文开宗明义即点出,"新思潮的根本意义只是一种新态度",这种新态度可叫作"评判的态度"。该文稍后继续列举了三个特定的任务,并在下述的评判精神指引下加以实践。首先是"研究问题"。中国有很多具体的问题——社会的、政治的、宗教的、文学的等——需要我们立即关切。必须评判地研究它们,才能找出解决之道。其次是输入西方的新思想、新学术、新文学、新信仰。它们不但满足中国知识分子的精神需求,而且在他们找寻中国具体问题的解决之道的过程中,可以提供理论引导。再次则是在"整理国故"这一吸引人的口号之下,应用批判精神来研究中国的思想传统。为了自我了解,必须评判且有条理系

统地重新考察中国的旧传统。唯有如此，我们才能透过历史观点，对我们自己不同部分的文化遗产有一客观的理解，并决定它们的价值。最后，该文总结道，新文化运动的最终目的是再造中国文明。（胡适，〔1930〕1986c：41—50）。

在此，胡适所提出的新文化规划是以最广阔的视野并在极高的层次上构想出来的。以这种方式定义的新文化运动不仅仅是提倡西方价值与理念，诸如民主、科学、个人的自主性、女子解放等，它的中心意义也不是局限于谴责中国传统，包括儒家的理论与实际在内。从他的观点来看，所有上述的实际问题——项目是无尽的——好像都可以纳入“研究问题”的范畴。然而，胡适一方面在提倡输入西方思潮与学术，另一方面也着手“整理国故”。他似乎回到了1917年提出的主题，亦即如何“将西方文明与我们自己文明里最好的事物作成功的联结”。在此，我不打算详评胡适的文章。相反地，我只想以它作为出发点，指出探究五四思想史的一种新方式。

如果新思潮或新文化的中心意义是在批判精神指引之下研究西学与中学，而研究的目的又是使两者互相阐明以求最后获得一种创造性的综合，那么“新文化”或“新思潮”的概念便必须扩大到可以包括参加了五四运动的每一个活跃分子。这样一来，我们便立即发现，当时批评五四的所谓守旧派也和他们“进步的”对手一样，不但具有批判的精神，而且也采取了西化的立场。姑举一例以说明我的论点。根据一般的看法，梁漱溟（1893—1988）是文化守旧派的一位典型代表。但是，他的名著《东西文化及其哲学》是否也当看作1920年新文化的一部分呢？令人讶异的是，胡适在1926年针对“中国文艺复兴”的演讲中提出了对该书的看法：

> 在历史上我们首度察觉到一种新的态度，一种了解现代文

> 明基本意义的欲望，以及了解西方文明背后的哲学。让我引用中国学者梁漱溟的作品，作为此一新意识的最佳范例。……他呼唤出对新时代的思慕。他的著作受到广泛的阅读，而且从那时起，便有很多著作撰写同一主题。……我可以指出，在这些讨论中，一方面我们发现了一种完全新颖的态度，一种坦白承认我们自己缺点的态度，而这种缺点也是所有东方文明的缺点；另一方面，一种对西方文明的精神求了解的坦率而真诚的态度，不只是了解它的物质繁荣，而且是它所提供的精神的可能性。(Hu, 1926:273—274；亦参见冯友兰，1984:201)

我征引胡适的文字稍长，因为他的话对于我的论点是一个重要而又直接的印证。他在梁漱溟的作品中所察见的“新态度”，恰恰和他在1919年《新思潮的根本意义》中所描述的完全一致。胡适在这里已明白承认，梁漱溟对东西文化及其哲学的研究正是所谓中国文艺复兴的一个构成部分。

以下，我想引用梅光迪(1890—1945)的例子来支持我的主张。众所周知，梅光迪是胡适青年时期最亲密的朋友之一，由于梅光迪极端反对文学运动，他们才在1917年变成激烈的思想对手。

梅光迪与吴宓(1894—1978)同是白璧德(Irving Babbitt)重要的中国门徒。1922年他们两人所创办的《学衡》(1922—1933)，正如1934年一位中国作家所生动描述的，支持“任何胡适博士反对的事物。《学衡》楬橥的目的……是对抗白话运动，且竭力支持固有的写作方式。它是一场失败的战役，然而终不失为一场英勇的奋斗”(温源宁，〔1934〕1990：27)。因此，梅光迪与《学衡》被胡适与鲁迅(1881—1936)等五四领袖轻蔑地斥为顽固的胡闹(Chow，1960:282；参见鲁迅，1973，册2:98—101、114—116)。我们似乎可以由此断定，

梅光迪不但把他自己放在五四时期新文化之外，而且也是新文化最无情的一个敌人。然而，最近梅光迪致胡适的45封信第一次刊布了，这些信使我们对他与后来胡适所推动的新文化之间的关系有了全然不同的认识。细节不必详究，以下我只报告几点我认为是有意义的发现。

首先，从1911年起，梅光迪写了几封长信给胡适，讨论现代中国的儒学问题。此时，可能由于还笼罩在父亲的影响下，胡适在相当大的程度上仍是程朱理学的信徒。梅光迪激烈抨击程朱的正统，并且敦促胡适转向颜元(1635—1704)与李塨(1659—1733)之学。他认定颜李所强调的社会与政治实践在孔孟原始教义中具有核心的重要性，与程朱理学的玄想恰恰相反(耿云志辑，1994，册33:313—322、327—333、398—399)。一开始，胡适抗拒这种建议(〔1927〕1986a，册1:73、75)，然而，这为他十几年后热心提倡颜李学派播下了种子(〔1927〕1986a:3—8)。

其次，梅光迪不仅相当不满汉儒和宋儒，而且也严厉批评当时中国极为风行的国粹派，认为他们仍旧不加批判地接受传统的经典注解(耿云志辑，1994，册33:387—389)。他的目标在于儒学传统与西方文化的高度综合。这势必要经过两个阶段才能实现：彻底净化过去两千年的儒学传统，以及牢固掌握欧学，探其文化之源。他说，中国古籍现在必须根据西方的知识分类如文学、哲学、法学等来重新加以研究(耿云志辑，1994，册33:334—336)。

再次，在1916年3月19日的信中，梅光迪说："将来能稍输入西洋文学智识，而以新眼光评判固有文学，示将来者以津梁，于愿足矣。……来论宋元文学，甚启聋聩，文学革命自当从'民间文学'(folk，popular poetry，spoken language)入手，此无待言。惟非经一番大战争不可，骤言俚俗文学必为旧派文学所讪笑、攻击，但我辈正

欢迎其讪笑、攻击耳。”(耿云志辑,1994,册33:436—437)由这封信看来,尽管梅光迪极不同意胡适的文学品位,但在胡适的文学革命早期,他事实上是个热忱的参与者。此外,我也把胡适所引用的梅光迪来信与原文作过详细核对。毫无疑问,胡的引文断章取义,以致把梅光迪塑造成文学革命的反面人物。在这些信里,梅光迪不断试图把他的立场向胡适说清楚:他同情文学革命,但是无所节制地美化白话,他则无法赞同。他斩钉截铁地告诉胡适,他在破除偶像上不输给胡适(耿云志辑,1994,册33:450);他不轻易附和文学与艺术的“新潮流”,并非他“守旧”,而是因为他“too skeptical, too independent”(太过怀疑,也太富于独立精神。译按:这两句话在梅氏原信中本是英文)(耿云志辑,1994,册33:443)。根据这些新证据,我们几乎可以肯定,正是胡适在论辩中不断滋长的激进主义一步一步地把梅光迪推向极端的保守主义。然而,要是梅光迪在1952年还活着的话,他也许会有一种沉冤昭雪的快意,因为那时候,轮到胡适对美国学院里的“新诗”和“新文学”发生彻底的厌恶了(1990,册17:1952年2月25日)。

最后,梅光迪的政治与社会观一如胡适,始终是稳健的自由派。他自始即支持共和革命,后来袁世凯(1859—1916)背叛民国,他是完全同情国民党的。对于胡适在美国的杂志上发表反对袁世凯的声明,他虽与胡适在文学与哲学上有重大分歧,却仍然向胡适表示敬意。他甚至主动写信给革命领导人黄兴(1874—1916),推荐任命胡适为共和事业的发言人。用他自己的话来说,“足下为民党,多为文字,以转移此邦诸议,有为胡君适之者,久兼中西语,留学界中,绝无仅有”(耿云志辑,1994,册33:437—438)。在1916年12月28日的信中,他继续针对文学革命与胡适辩论,他以和解的声调,试图在一般“人生观”上与胡适达成基本共识。他诚挚地建议胡适,他的白璧

德式人文主义与胡适的杜威式实验主义彼此间所具有的共同处远大过差异处。两者皆支持改革，唯有一个重大的差别：白璧德认为，应从个人着手，而后逐渐扩展至全社会，而杜威似乎对这种改革流程采取相反的看法(耿云志辑，1994，册 33：464—466)。此外，尽管强烈回护孔孟的道德信念，但梅光迪彻底拒绝作为一种政治意识形态的帝国儒学。他责难汉宋儒者将儒教曲解为替专制政治与社会不均服务，也一再谴责"三纲"的说法(耿云志辑，1994，册 33：374—375、384—387)。像这类的反传统的激论如果也出现在《新青年》里，不会有人想到，这些说法的作者身份是个《学衡》的创刊成员。这解释了为何迟至 1922 年，他还毫不犹豫、不隐瞒地称赞胡适的自由主义政治观(胡适，〔1924〕1986d：61)。

梅光迪与《学衡》的例子提出了一个严肃的问题，亦即五四时期新文化的真正身份。首要的是，假使一如胡适的定义所提示，新文化由输入中国的西方理念组成，那么对中国五四思想界而言，明显地，白璧德式的人文主义正好与杜威式的实验主义同样"新颖"。就某种意义上说，胡适及其追随者与梅光迪和《学衡》之间的冲突或可视为杜威式的实验主义与白璧德式的人文主义之间的冲突从美国移转到中国来了。[8]这相当正常，因为在文化外借的过程中，只要有人拾取了一种外来思想，便不可能不引起另一个人对这一思想的对立面的注意。那么我们能够视白璧德式人文主义为五四时期新文化的一部分吗？至少，五四运动的著名成员梁实秋(1902—1987)与林语堂(1895—1976)都以肯定的语气答复了这个问题。1924 至 1925 年，梁实秋在白璧德的门下作研究，他回到中国后，对白璧德的古典人文主义深为信服。20 世纪 20 年代晚期，他选收了许多《学衡》上的文章，主编了一本讨论白璧德的文集，且以《白璧德与人文主义》的书名刊行。该指出的是，发行者不是别人，正是上海的新月社，这是当时以

胡适为护法的新文化的根据地(梁实秋,〔1963〕1969:57—64)。1919至1920年,在哈佛跟随白璧德作研究的林语堂也写信告诉胡适,与白璧德谈话的期间,他察觉到胡适对白璧德的观点有某些误解。然而,他补充说,白璧德虽说反对每一现代事物,但他对视最新为最好这种尚新心态(neoteric mentality)的批评仍旧是对的。对林语堂而言,中国文学革命能在白璧德与梅光迪这类人身上得到一种自觉而又具反思性的抗争,是一件大好事(耿云志辑,1994,册33:314—315)。胡适与鲁迅把梅光迪和《学衡》完全摒在新文化之外,不用说,梁实秋和林语堂显然没有抱持这种党派的精神。有趣的是,正如美国20世纪80年代以降对白璧德重新产生若干兴趣(Nevin,1984;Schlesinger,1986),20世纪70年代以降,中国的知识分子也重新发现了梅光迪和《学衡》(侯健,1974;林丽月,1979;李赋宁、孙天义、蔡恒编,1990)。现在,似乎越来越有必要在陈独秀与鲁迅的激进主义和胡适的自由主义之外,将梅光迪和吴宓的文化保守主义置于与五四新文化同一的论述结构之中(林丽月,1979:396—402;乐黛云,1990:255、264—266)。

在结束我的反思之前,我想稍微谈谈胡适的新文化规划的另一部分——"整理国故"。这是一个对中国传统所有方面进行历史研究的广大领域。如果我们必须将"国故"学者包括在五四新文化之内,那么"新文化"这一概念便更不能不随之扩大了。举几个例子便足以说明问题。普遍被认为是最具"科学心灵"与原创性的古代史家之一的王国维(1877—1927),政治上是效忠清廷,文化上则是极度守旧。重要的中古专家陈寅恪(1890—1969),政治上与文化上都是保守主义者,终其一生未尝以白话文写作。但是另一方面他又毫不讳饰地指出,自先秦以降,中国不只在科学方面,而且在哲学与艺术方面也不如西方(吴学昭,1992:9—13)。中国佛学史权威汤用彤(1893—

1964)实际上是《学衡》的撰稿人，而且，一如陈寅恪，始终使用文言文写作。不用说，他们三人都不同情狭义与广义的五四运动。但在国故领域，胡适对他们都推崇有加，也在他们身上找到一种精神的契合。他们对胡适也偶尔予以善意的回报。我们如以狭义的五四标准来衡量“国故”学者，诸如白话文、实证主义心态、反传统主义、政治激进主义或自由主义、伦理相对主义、社会平均主义、个人主义等，那么他们之中的大多数而且是最有成就的必须排除在这时期的新文化之外。这样一来，所谓新文化还剩下什么呢？那将只剩下一个纯文字的世界，在这个世界中唯有意识形态冲突的种种胡言乱语，而思想和知识却不可想象地贫乏。

贝尔(Daniel Bell)曾描述自己为“经济上的社会主义者，政治上的自由主义者以及文化上的保守主义者”(Bell，1978：xi)。我相信，同样的描述方式——当然有非常多种可能的组合——也可以用于概括五四时期的中国知识分子。对不同的人而言，五四始终是也仍旧是很多不同的事物。对我而言，它根本上是一个文化矛盾的年代，而矛盾则注定是多重面相的(multidimensional)，也是多重方向的(multidirectional)。我无论如何也没有办法把它看作是一个单纯而又融贯的运动，导向某一预定的结局，好像受到一种历史的铁则的支配一样。在我看来，每一个五四知识分子都似乎是独特的，他们之中，很多人随时在改变自己的想法，既快速，又剧烈。一如革命前的俄国知识分子“可以是早晨的西化派，下午的斯拉夫文化拥护者(Slavophil)，而晚餐后则批评一切”(Greenfeld，1992：270)，五四的知识分子即使不是在几天和几星期之内，也能在几个月的期间里不断移转他的立场。当然，在广义的五四运动中，我们也未尝不能模糊地看出若干较大的思想类型和某些理念模式。但是，整体而言，概括论断对于这些类型和理念则是极端危险的。强森(Samuel Johnson)将

启蒙运动中的文人共和国描述为“心灵社群”(community of mind)的展现,因为在那个共和国里有某种共同的核心(转引自 Gay,1966:39)。因此,所谓“启蒙运动规划”当然是一个可以谈论的题目(MacIntyre,1984:117—118;Bernstein,1992:202—208)。但对照之下,五四的思想世界由很多变动中的心灵社群构成。于是,不仅有许多不断变动又经常彼此冲突的五四规划,而且每一规划也有不同的版本。或许,关于五四我们只能作出下面这个最安全的概括论断:五四必须通过它的多重面相性和多重方向性来获得理解。

注 释

[1] 本文英文原题“Neither Renaissance Nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement”,由江政宽译成中文。这次重印,作者作了全面修正。

[2] Chow Tse-tsung(1960)简要地讨论过“文艺复兴”与“启蒙运动”的概念,以及它们对五四运动的适用范围。他视两者为“自由主义观点”的代表(pp. 338—342)。然而,Vera Schwarcz(1986)则在五四与“启蒙运动”之间画上等号,而未提及“文艺复兴”。同一年,李泽厚(1987:7—49)在一篇讨论五四运动的著名文章里持论相同。

[3] 以后几十年关于文艺复兴时期土语文学的研究已大大修正了土语文学与拉丁语文学势不两立的观点。15 世纪后期与 16 世纪早期,土语与新拉丁语之间是一种并立且相辅相成的关系。如果胡适采用 1917 年以后有关文艺复兴的见解,那么他也许便不得不放弃以文艺复兴比附五四的做法了。详细的讨论,参见余英时,1976:305—308。

[4] 然而,依 Peter Gay 的说法,尽管文艺复兴与启蒙运动之间有根本的亲近性,但差异也是无可否认的。就像 Peter Gay 所说:“一如启蒙运动,文艺复兴也借助于遥远的过去,来征服晚近的过去,但不同的是,文艺复兴在希望渺茫中建立其激进主义。的确,阅读伊拉斯谟(Erasmus)或马基雅弗利(Machiavelli)时,无不感受到,文艺复兴也在希望渺茫中落幕:对于理性与人道的最终胜利,他们皆未显示太大的信心。”(1966:269)

[5] 根据可确定为 1936 年后期中国共产党的可靠档案,中国共产党在 1936 年

9月以两种重要的方式改变其路线。首先，它采取一种推动中国"民主共和"的温和策略，取代无产阶级革命。其次，在战略上它呼吁结束内战，尽一切可能与中国的所有政党和团体建立一种"统一阵线"。胡适于1940年获得此一档案，当时他是驻美大使（参见册6，《中共的策略路线》，胡适，1990：未标页码）。毛泽东在1937年5月的记述印证了此一档案的可靠性（1969，册1：233、246—247，注6）。1936年9月，陈伯达和艾思奇发动新启蒙运动，而共产党的新路线也刚好在那时候开始，这绝非巧合。此外，那时为共产党工作的青年作家王元化告诉我们，1938年前后，共产党突然决定禁止使用"启蒙运动"这一名称，从而造成新启蒙运动唐突地结束，这也是极具启示性的（林毓生等，1989：3）。

[6] 胡适在1923年首度提出中国前现代历史上有三次文艺复兴的理论，但是他对前两个文艺复兴的分期，经过往后的几十年，有了重大的修正。参见胡适，1990：1923年4月3日。

[7] 许孝炎在1920至1926年是北京大学的学生。1973年5月4日，他在香港的演说里也将五四文化运动特征化为"启蒙运动"（参见周阳山编，1979：679—685）。

[8] Thomas R. Nevin 将白壁德与杜威作了以下的对比："他重视意志，而以理智为其伙伴，这使他与当时主导性的哲学趋势，特别是受杜威影响的那些趋势，有着一种互相协调的基础。但白壁德的焦点在于内心与个人，是对于潮流的反抗。他轻蔑解决问题的科学技术，然而他也担心其对人文价值的侵蚀。他认为，同时代的'工具论者'与工程师的乐观主义，无确定根据，又误入歧途，因为不论如何灵巧规划或付诸实验，始终没有任何社会能够躲开人性脆弱的大问题。希腊悲剧诗人、但丁与歌德（Goethe）的作品以及人文修养均衡者的智慧无不显示出：人性的脆弱是无法消除的。"（1984：147）这段话完全适用于梅光迪与胡适之间的思想紧张关系，包括前者试图让他的白壁德式人文主义与胡适的杜威式实验主义作调和。

征引书目

1985 《哲学大辞典》（上海：辞书）

毛泽东

1969 《毛泽东选集》（北京：人民），共4册

何干之

1947 《中国启蒙运动史》（上海：生活）

余英时

1976 《文艺复兴与人文思潮》,收入余氏著:《历史与思想》(台北:联经),页305—337

1984 《中国近代思想史上的胡适》(台北:联经)

1995 《现代儒学の回顾と展望》,《中国:社会と文化》10(6月):135—179

吴学昭

1992 《吴宓与陈寅恪》(北京:清华)

李长之

1946 《欢迎中国的文艺复兴》(上海:商务)

李振声

1995 《敬畏历史,尊重历史》,《读书》(7月号),页27

李赋宁、孙天义、蔡恒编

1990 《第一届吴宓学术讨论会论文选集》(西安:陕西人民教育)

李泽厚

1987 《中国现代思想史论》(北京:东方)

周阳山编

1979 《五四与中国》(台北:时报文化)

林丽月

1979 《梅光迪与新文化运动》,收入汪荣祖编:《五四研究论文集》(台北:联经),页383—402

林毓生等

1989 《五四:多元的反思》(香港:三联)

侯外庐

1956 《中国早期启蒙思想史》(北京:人民)

侯健

1974 《从文学革命到革命文学》(台北:中外文学月刊社)

胡适

〔1927〕1986a 《戴东原的哲学》(台北:远流,再版)

〔1939〕1986b 《胡适留学日记》(台北:远流,再版),共四册

〔1930〕1986c 《胡适文选》(台北:远流,再版)

〔1924〕1986d 《我们的政治主张》(台北:远流,再版)

〔1970〕1986e 《五四运动是青年爱国的运动》,收入《胡适演讲集》(台北:远流,再版),册2,页133—134

〔1970〕1986f 《中国文艺复兴运动》,《胡适演讲集》(台北:远流,再版),册1,

页 178

1990 《胡适的日记》(台北:远流,再版),共 18 册,原始手稿照相复制,未标页数

耿云志辑

1994 《胡适遗稿及秘藏书信》(合肥:黄山书社),共 42 册

高文华

1982 《1935 年前后北方局的情况》,收入《中共党史资料》(北京:中共中央党校),页 184—188

梁实秋

〔1963〕1969 《文学因缘》(香港:文艺书屋,再版)

梁漱溟

〔1920〕1977 《东西文化及其哲学》(台北:问学,再版)

陆璀

1995 《晨星集》(北京:人民日报)

傅斯年

1952 《新潮之回顾与前瞻》,收入《傅孟真先生集》(台北:台湾大学),册 1(上篇,甲),页 210—211

傅乐成

1969 《傅孟真先生年谱》(台北:传记文学社)

冯友兰

1984 《三松堂自序》(北京:三联)

温源宁

〔1934〕1990 "Mr. Wu Mi:A Scholar and a Gentleman"(英文),收入黄士坦编:《回忆吴宓先生》(西安:陕西人民),页 24—28

叶永烈

1990 《陈伯达》(香港:文化教育)

乐黛云

1990 《世界文化对话中的中国现代保守主义》,收入李赋宁、孙天义、蔡恒编:《第一届吴宓学术讨论会论文选集》(西安:陕西人民教育),页 253—275

鲁迅

1973 《鲁迅全集》(北京:人民文学),共 20 册

Becker,Carl L.

1932 *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*(New Haven:Yale University Press)

Bernstein, Richard J.

1992 *The New Constellation: The Ethical-political Horizons of Modernity/Postmodernity*(Cambridge, Mass.: MIT Press)

Bell, Daniel

1978 *The Cultural Contradictions of Capitalism*(New York: Basic Books)

Chow, Tse-tsung

1960 *The May Fourth Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

Fairbank, John K.

1982 *Chinabound: A Fifty-year Memoir*(New York: Harper&Row)

Gay, Peter

1966 *The Enlightenment: An Interpretation; The Rise of Modern Paganism* (New York: Knopf)

Greenfeld, Liah

1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

Grieder, Jerome B.

1970 *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

Hiley, David R., James F. Bohman and Richard Schusterman eds.

1991 *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture* (Ithaca: Cornell University Press)

Hu Shih

1926 "The Renaissance in China," *Journal of the Royal Institute of International Affairs*, 5(Nov.): 266—283

1934 *The Chinese Renaissance*(Chicago: University of Chicago Press)

1960 "The Chinese Tradition and the Future," in *Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings* (Seattle: University of Washington, Department of Publications and Printing), pp. 13—22

Liang Ch'i-ch'ao

1959 *Intellectual Trends in the Ch'ing Period*, trans. by Immanuel C. Y. Hsu (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)

MacIntyre, Alasdair C.

1984 *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2nd ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press)

Nevin, Thomas R.

1984 *Irving Babbitt: An Intellectual Study* (Chapel Hill: University of North Carolina Press)

Schlesinger, Arthur M., Jr.

1986 "Democracy and Leadership," in his *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin Company), pp. 419—436

Schwarcz, Vera

1986 *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth of 1919* (Berkeley: University of California Press)

Yu Ying-shih

1993 "The Radicalization of China," *Daedalus* 122, No. 2 (Spring): 125—150

我对中国问题的反省

上月初,我曾应《人生》编辑部之约写了一篇五四运动再检讨的文字。这篇文字的撰写事前颇使我踌躇,因为它要牵涉很多近代中国学术思想界所不曾解决的重大问题。在写作过程中,我脑海中虽然不断地有新观念涌现,但由于篇幅所限,也无法尽情发挥,尤其是在中西文化应如何求配合的方面,简直等于没有说什么。这一漏洞遂使得我那篇文字成为一种纯粹应时性的东西了。我原打算接着再写出一二篇文字,发挥我对于这一问题的正面意见,后来也因为事忙而未暇动手。前几天王贯之先生告诉我,台湾居浩然先生在给他的信上曾谈到对我那篇文字的感想,大意是说:我虽反对中体西用的文化论,而我的看法却仍和中体西用论距离很近。最后居先生慨然地说:中体西用论是没有前途的!我绝对承认中体西用论毫无前途可言,但我的看法是否也是中体西用论的变相呢?这问题引起了我深切的反省。后来我和几位比较倾向于中国文化的朋友谈到这个问题,他们却说我的论点是一种比较缓和的"全盘西化论"。同样一篇文章,激进的人嫌我太本位,保守的人又说我太西化,我真的陷入两面不讨好的尴尬局面中去了。首先我愿意承认,我在写那篇文章时,情感上确有着很浓厚的调和倾向——我希望中西文化这一长期而又

无结果的争论可以获得根本的解决。然而和事佬的工作毕竟不容易做得好的，因此，我的文章所遭遇的左右夹攻也可以说是必然的。朋友们持以责难我的论据虽未必能使我心服，但却激发了我个人对此问题重新考虑的兴趣。这样，我始觉悟到，我们在根本态度上有改变的必要。因此在这篇论文里，我依然不想对中西文化如何求配合这一点从正面加以说明，我只想谈谈我们究竟应该采取什么态度，以及我们所以要改变态度的理由何在。

首先我要说的便是：我们这几十年来对中西文化问题的争论已经陷入了“文字障”。争论的双方对“文化”、“中国文化”、“西方文化”等堂皇的名词既都没有清晰的概念，而同时却各自残守着一己的阵营，不肯细察对方的论点或分析敌我双方的议论的实际内容。譬如全盘西化论者只知一口咬定“西方文化”四个大字，要把中国变成一个百分之百的西化国家。他们似乎并不曾仔细想过，西方文化究竟代表着一些什么东西，这些东西是怎样产生的，这些东西如何才能够移植到中国来，以及中国又是否可以全部接受这些东西。同样地，本位文化论者也是死命地抱住“中国文化”这块大招牌不放，以为只有保得住“中国文化”的存在，中国才可以不亡，才可以重新站起来。至于中国文化的确切含义如何，它为什么弄得百病丛生，以及它怎样才可以继续存在下去种种问题，本位文化论者也不曾给我们以明白的答案。不但如此，双方对于“文化”这一概念也缺乏一种共同承认的内涵作为讨论的基础。试想，在这样情形之下，我们怎能希望讨论可以产生任何满意的结果呢？尤其荒唐的是，在这种认识不够、概念模糊的基础上，有些人甚至更进一步地赋予中西文化以笼统而抽象的意义，然后再根据这种妄加的意义去衡定中西文化的价值。例如梁漱溟先生在其《东西文化及其哲学》中便把中、西、印三种文化归纳成下面三条公式：西方文化是以意欲向前要求为根本精神的；中国文化

是以意欲自为调和持中为其根本精神的;印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。稍有科学头脑的人都应该可以看出这是一种多么危险的文化研究法!我自然不是否定一切文化的哲学意义,或每一特殊文化的特殊精神,但这种意义、这种精神毕竟不是纯主观的臆测可以获致的,而且在客观史实没有弄清楚之前,这类"意义"或"精神"的应用尤其带着绝大的危险性。从这种不认真、不分析的态度中产生的模糊笼统的文化观念遂使得中西文化之争延续了几十年之久而没有显著的进步,大多数知识分子也始终连一些最基本的文化观念都还不曾建立起来。这样,不仅历来中西文化之争的种种问题完全被架空,就连中国究竟怎样维持它的生存的最起码要求也还没有着落,而中西文化之争的本身却仍然悬而未决!清谈误国好像并不曾在人们的心头留下半点惨痛的伤痕,也没有激起一丝忏悔的意念。

我之所以说中西文化之争已陷入了文字障,便正是因为人们只知闭上眼睛在纸上谈文化,而无视它的活生生的内容。这种抱着空洞而混乱的文化观念来谈问题的态度使得争论的双方越来越趋向极端:各人对自己所持的见解形成了一种牢不可破的执著。我在《五四运动的再检讨》中曾说:"五四运动以前我们并不曾自觉地意识到中国与西方的问题已经成为文化的问题,那就是说我们只知道要学习西方的科学技术,而不了解中国文化的传统形态需要全面而彻底地加以改造。五四以后我们至少已大大地迈进了一步。"但是由于我后来感到人们对"文化"一词的了解太过模糊,因此,我认为甚至中国问题是一种文化问题的说法都需要重加考虑。不过应该说明,我并不是否认中国问题的文化性质,相反地,正是因为"文化"一词的含义太广泛了,人们常常把一切问题都称为文化问题,结果任何具体的问题都被这顶大帽子遮住了它的庐山真面目,显不出独特意义来了。因

此，如果不是经过很深刻的思考并时时怀着高度的自觉心，那么任意地说中国问题是文化问题，便免不了有抹杀实际问题的绝大危险。这便是我个人对中国问题的反省的始点。

然而近代中国确实发生了许许多多问题，这是客观事实。这些问题能否很好地获得解决，将会重大地影响到中国未来的命运。那么这些问题究竟具有什么性质呢？为了避免无谓的意气之争、文字之争，我不愿意再抬出文化的招牌，我觉得我们应该换一个新的角度来看问题。在未提出对中国问题的新态度之前，让我们先检讨一下，过去的观点究竟有没有不充分甚至错误的地方。首先，我们认为把近代中国的一切问题都归在文化问题的范畴之中，基本上已犯了一个大毛病，那就是只知在人类以往的历史、已有的成就中打算盘，这是一种向后看问题的态度。虽然人类文化的创造是日积月累的，现在与未来都离不开过去，但历史对于人类毕竟是具有双重意义的：它有其推动人类未来进步的部分，也有其阻碍文明发展的部分。并且即使是那具有进步意义的历史，也只能是人类创造未来的必需条件，而不是充足条件。所以“文化”一词并不能说明近代中国问题的全部性质。其次，基于上述的弊端，我们无形中又发展出一套机械的、僵死的文化观，把中西文化都看成具有一定数量的东西。因此，在本位文化论者的心中，如果我们接受西方文化在比重上达到超过了自己文化的程度因而形成喧宾夺主的局面，中国文化就难免要毁灭了。同样地，全盘西化论者认为中国除非不西化，如果要西化的话，那就得西化到百分之百的程度，所以全盘西化论者最后竟至讨论到饮食、礼节是否也要全盘西化的问题上去了（如“见女人脱帽子，见男人是否也应脱帽子”之类）。这些观念分析到最后，都显然是由于机械的、僵死的文化观在作祟的缘故。而同时，过去一切企图调和中西文化的人也都未能跳出这一错误观念的影响：“中立者”以为五十分西化、

五十分中国文化是合理的解决办法;偏向西方者以为西方文化应占百分之六十以上的成分;偏向中国者则以为中国文化至少也得保留一大半。总之,他们的思想冥冥中都在受着数量观念的支配。此外,中体西用论者又把文化看作没有生命的东西,以为文化本身可以随便拆散、随便配搭。综合上面的分析,我们实无法不承认这些观念都多少具有机械的、僵死的性质。最后,从上述第二种错误中复引申出另一幼稚见解,即把中西文化的配合当作可以由我们事先完全计划好的事体。文化的本身已经很不简单了,而文化的交流与融合则尤为复杂。一般地说,文化问题的发生,必然是先于人们对它的注意。中西文化的问题自然也无从例外。早在我们还没有讨论中西文化如何求配合之前,这两者事实上已经在不断的接触中逐渐地融合了。但是由于这种客观事实并不能满足我们的主观需要,所以我们便要加上一种人工的力量去促使中西文化的配合向我们所希望的方向发展。所以,认真说来,这问题乃是有着主观与客观两方面的:一方面,我们固然应该信赖我们自己的创造力,相信我们可以开创历史、再造文明;然而另一方面,我们也不能不承认,客观的事实多少会成为我们理想的一重限制。因此,当我们在讨论、探究中西文化怎样求配合的时候,这两者依然是在循着一定的客观轨迹作自我的汇通。这正如两条大河的合流一样,也许我们觉得合流以后的水道不适于农田的灌溉,甚至还损害着农作物的生长,因而要用人力去开一条新的水道。但在我们开河计划没有决定,以致还不能动手以前,河水是绝不会停止在合流的地方等待我们的。

对过去的文化观点作了初步的批评之后,接着我们就应该正面提出我们所要建立的新态度来了。第一步,我想从消极方面说明我们所以要改变态度的理由。我们认为,我们现在对中西文化问题的认识实已比过去的人深刻得多,读者当可以从上面三点批判中看出

来。因此我们所要建立的新态度基本上是扬弃了过去的种种观念。过去讨论中西文化问题的人大体上可以分为三派:极端本位派、全盘西化派、调和折中派。我们和这三派究竟有些什么不同,这是我们必须说明的。我们不能同意本位文化论的理由很简单:中国传统文化到了近代,事实上已绝对不能应付中国人的客观需要。换句话说,它已不足以维持我们的生存与幸福。过去的中国人在闭关自守的处境中,至少还可以凭着"克己"、"知足"等观念在匮乏社会里谋取最低限度的生活,而自海禁大开以后,这一点可怜的办法也竟彻底地破产了:传统文化中已很难找出可以抗拒帝国主义侵略的因素。自清末的洋务运动起的历次改革与革命都给我们指出了这一点。所以极端本位文化论的破产最早,张之洞所提出的"中学为体,西学为用"的口号尽管在基本态度上和极端本位派一致,但至少在表面上已承认了中国文化之不足。到了今天,已经没有任何中国人敢保持这种顽固的态度了。我们反对全盘西化论的理由也是直截了当的:如果我们承认文化是长期地共同生活在一起的人们为了维持并改进他们的共同生存而发展出来的创造的积累,那么它显然便不可能一夜之间被完全推翻而代之以另一种文化。所以连很倾慕西方文化的胡适之先生也不能不承认:"中国的旧文化的惰性实在大得可怕,我们正可以不必替'中国本位'担忧。我们肯往前看的人们,应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明,让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触,自由切磋琢磨,借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品当然是一个中国本位的文化,那是毫无可疑的。如果我们的老文化里真有无价之宝,经得起外来势力的洗涤冲击的,那一部分不可磨灭的文化将来自然会因这一番科学的淘洗而格外发挥光大的。"(《试评所谓〈中国本位的文化建设〉》)由此可见,稍微了解文化本质的人是不会把中西

文化的融合看作一成不变的死问题的。因此,全盘西化论也没能存在多久就被人抛弃了。这些最基本的,同时也是任何有理性的人所必须承认的常识,使得我们无法相信极端本位派和全盘西化派的文化论会有丝毫前途可言。

但是我们否定上述这两派的理论是轻而易举之事,因为现在绝大多数中国知识分子都已有了这种了解。我们的最大困难在于使人们更进一步认清我们的观点和折中派的根本差异所在。尽管人们消极方面都知道极端本位与全盘西化都是行不通的死路,但当我们在这两者之外提出一个新见解时,人们最初由于旧观念的作祟,却往往会以“无原则的调和论”目之。这一成见如果不能打破,势必严重地阻碍着我们通向真理之路。在这里,还是让我们从检讨调和折中派的错误来开始讨论吧!调和派的最大错误还是在于我们前面所说的机械的、僵死的文化观点,在这种观点的笼罩之下,人们的视线自然只能局限于空洞的文字之中,而看不到实际问题的解决之道了。他们既不懂得社会的整体性,又不明白文化的复杂性与生命性(它是活在人们日常的生活方式之中的),而复妄想将中西文化作任意的加减,真是愚昧无知之至。其次,调和派对于解决中西文化冲突的态度是从纯情感上的和解观点出发的,他们直觉地感到这种冲突是要不得的,应该加以制止。于是他们便主观地、片面地主张将西方文化的某些部分(如科学、民主政治等)和中国文化中的某些部分(伦理制度、仁爱思想等)加在一起,凑成一个“中西合璧的新文化”(调和派之中也有各种分歧。一般地说,偏重于中国文化的多是中体西用论者,偏重于西方文化的则成了程度不同的不彻底的西化论者)。他们根本不了解,这不只是一个主观上“应当”如何的问题,同时还是一个客观上“必须”如何的问题。

我们所持以认识文化问题的观点便恰恰和以上三派相反:第一,

我们认为文化是有生命的不可分的整体，因此文化的变动势必牵一发而动全身。当两种文化发生接触之后，如果其中某一方面因受到刺激而需要改变，那么它的改变一定会是全面性的、深入每一个细胞的。这可以说是一种化学变化，其结果乃是“化合”而非“混合”。文化所受到的刺激愈大，也就是吸收新的成分愈多，则其变化也愈显著、愈基本（注意：刺激可包括内在的与外在的两种，同时某一文化与另一文化相接触是否会构成刺激，须看此两种文化的性质、程度，以及接触的方式等而定）。第二，文化的内容是极其繁复的，它的变动虽然通体相关，但这种变动却不是没有重心以致令人无从捉摸的。换句话说，它在特定时间与空间中是表现为某些突出的问题的。因此我们不愿意同时也不可能仅仅凭着一个空洞的理论来解决这些具体的问题。当然我们也需要一种综合性的原则以为解决个别问题的最后根据，但更重要的还是在于把握问题的重心，并进而对具体的问题及其解决之道作精密的分析与研究。第三，我们深知文化是不断发展的，并且它的发展在一定的程度上是能够为人的主观努力所支配的。因此，文化的再造便不能完全以以往的历史为依归。历史只是一种基础，我们仍可以在此基础之上自由选择我们认为最合理的发展路向。基于这一了解，我们对于中西文化的某些冲突，无论其为本质上的还是表面上的，都不必再怀着过多的忧虑。因为一切冲突在长期历史过程中都有消解的可能；两种文化在过去与现在的冲突或矛盾不能证明它们在将来的关系究竟如何。第四，我们认定文化是人类为了自己的生存与幸福而创造出来的成果，因此从它与人的关系上看，人才是目的，文化乃是手段；不是人为文化服务，而是文化为人服务。文化的内容是随时随地环绕着人的生存与幸福这一中心而变动着的。应该指出，这里所说的“人”并不是指着孤立的个人而言的，它实涵摄着三个方面：一是与自己的关系，包括人应当如何发

展自己的才能和谋取自己的幸福等问题;一是人与同时代的其他人的关系,即是人如何求致群与己的协调的问题;一是人与过去和未来的人的问题,也就是张横渠所谓"为往圣继绝学,为万世开太平"的继往开来的问题。只有同时对这三方面都能有合理的照顾的"人"才能创造文化,也只有这种意义上的"人"才是文化服务的对象,是一切目的之最终极的目的。这种对文化与人的关系的理解使得我们无法执著于抽象的文化招牌,我们绝不承认离开了人的"文化"还有任何价值与意义。如果我们说"我们要保卫某种文化"或"为了某种文化的存续,我们应该牺牲自己的生命",那么这种文化便必然是为上述的"人"所需要的文化。这一文化取舍的标准是过去讨论文化问题的人们所一向忽视了的,而此种忽视则是中西文化之争之所以毫无结果的最根本原因之一。

我想这几个最基本的观点应该可以说明我们和过去各派——尤其是调和折中派——的根本差异所在了,同时也可以使人们了解我们所谓"中西文化的真正有生命的融合"究竟有什么根据了!基于这些认识,我们不妨在积极方面提出我们对中国问题的新的态度:我们的根本态度乃在于如何求致目前中国种种问题的解决和未来的新中国的建立,而不是过去既存的中西文化怎样获得调和。我们相信,只要前面两重问题解决了,那么后一问题便自然没有存在的余地。这是一种向前看问题的态度,这种态度可以在无形中消弭中西文化之争,而这两大文化也将会在实践中获得根本的融合。至于未来的新中国究竟当具有一些什么具体内容,这问题太大了,我暂不愿在这里表示意见。这里我只愿意提出个人从这些问题中所了解的一般原则来加以说明。根据前面所提出的态度,我们所看到的中国问题乃是一个"全面的社会重建"的问题。我们觉得用"社会重建"来代替"文化再造"至少可以避免一些无谓的意气之争。如果我们说中国旧文

化已死了，那是稍有民族自尊心的人所不能忍受的，并且文化也的确用不上“死亡”、“崩溃”之类的字样〔有一位美国人 Peffer 便写过一本书，名为《中国文化之崩溃》（*The Collapse of Chinese Civilization*）〕。因为与文化相对立的乃是野蛮，因此说文化死了其反面的意义便等于说人类回到了野蛮境地，这是说不通的。我虽承认“文化有生命”之说，但此“生命”二字不应解释为与个人自然生命相同的意义。它意味着一群共同生活的人的生活方式的延续，如果这一群人没有完全被自然灾害所摧毁，而依然是代代相传的，那么其文化总是有生命的，是不会死亡的。假使我们说人类史上曾有过文化死亡的事实，那么这种文化一定还脱离野蛮阶段不久，还不曾完全长成(not fully developed)。即使如此，这种文化本身虽失去了直接的延续，它的影响却依然留在人间。例如古埃及文化尽管中断了，历史学家还是承认它对后来欧洲文化的影响。从反面看，情形也是一样：人人都知道希腊文化是近代西方文化之祖，但今天的希腊及其人民却并不曾保住祖宗的辉煌的文化成果并加以发扬光大，因此我们现在要看希腊文化的生命，绝不能再在希腊本身去寻找，而得向欧洲其他进步的国家以至美洲去探求了。由此可知，文化生命是可以超越时间和空间的限制的。明乎此，我们便用不着过于为中国文化担忧了：中国文化已经发展得如此成熟，存在得如此长久，除非整个地球毁灭了，否则中国文化是不可能死亡的。消除了这一层忧虑之后，我们应该可以大胆地接受一些外国文化的精华，使我们这古老的文化获得新的血液，增添新生的力量。

我这种说法其实已含有很浓厚的“文化再造”的意味，虽然就我个人的了解说，“文化再造”一词并不是绝对不能说的。为了避免使问题复杂化，我们还是检讨一下“社会重建”的含义吧！社会重建是与社会解体相对立的名词。西方文化已延续了两千年之久未尝中

断,但西方社会在这两千余年间却有过数度的解体,这是中外历史学家所一致承认的事。不但西方如此,中国历史上也有过社会解体的事实,春秋战国时代便是最显著的例证。社会解体骤听似乎很可怕,其实却并不是死症,相反地,旧社会解体之后总是继之以新社会的重建。诚然,在社会解体的时代,表面上一切都像没有标准似的,社会呈现着混乱的状态,人们的心灵也是四分五裂的。不过这究竟只是表面,骨子里却有着一股历史的潜流,驱使社会从旧秩序走向新秩序。中国近百年来的历史便正是一连串旧社会解体的历程,这一历程直到现在还没有终结。它究竟还要经过多长的时间,现在也还无从预言。远稽历史,一个比较彻底的社会解体与重建前后总不免要跨越两三百年之久。如果我们承认近代中国的变乱的性质确是一种社会解体,那么我们说目前中国的问题乃是"全面社会重建的问题"便应该可以获得普遍的接受了。社会重建自然没有涵摄着与文化无关的意思,事实上中国旧社会之解体主要乃是西方文化入侵的结果,而中国文化到了近代也的确显得毛病百出。这些都可以说明社会重建同时也还是文化问题。不过"文化问题"之说太抽象、太空洞了,远不如社会重建来得具体而实际。同时它更清晰地指出,我们对于解决中国问题的态度是向前看的,我们的问题不仅是如何继往,更重要的还是如何开来。

我们既把中国问题具体地规定为"社会重建",那么这一新社会的重建还有没有什么标准呢?我个人深思熟虑的结果,觉得下面两项原则是必须具备的,那便是"世界化"与"现代化"。这两项原则过去也曾有人分别提出过,但其含义却和我们的了解颇不相同。而且这两个名词本身也是很空洞的,我们更不能不加以严格的界说。我首先要说明,这两项标准只是外在的标准,而非仅有的标准。然而在今天,这种外在标准如果不能被牢牢地守住,中国社会的重建是绝不

可能有实际成就的。“世界化”是就空间而言的。我们之所以把它当作社会重建的一种标准，乃是从我们的文化观推演出来的结论。我们认为文化是人们生活的累积，每一文化虽受地理、气候以及民族性格等不同的影响而形成独特的样式，但在大本大源处却都是一样的。因此一切文化之间的“异”只是“小异”，它们之间的“同”则是“大同”。这种看法并非作者所杜撰，实已获得大多数文化史家的认可了。在世界日益缩小的今天，一切文化之间的歧异更是一天一天地在消失中，它们之间的相同处却与日俱增。这样，不但一切辉煌的物质文明，一切良好的社会制度都可以具有世界性，就连文学、艺术、宗教等高度的精神文化也能够冲破国家民族的樊篱了。由于这种事实，我们在重建一个新社会的时候便无法不考虑到如何与世界文化求配合的问题。尤有进者，我们所谓“世界化”并不仅仅止于这些已有的文化成果，它同时还包括着全世界绝大多数人民的共同要求在内。在这种情形下，世界化便不是也不可能完全采取西方的文化，我们自己的好东西也同样有保存与发展的价值。不但已有的世界文化的成绩都可以供我们选择，一切他人尚未能实现的美好理想我们也有试验的权利，这便是所谓“迎头赶上”，而不是永远跟着别人走。孙中山先生早在中国还没有资本主义的时候就提出“节制资本”的主张，希望毕政治革命与社会革命之功于一役，便是这个道理。“现代化”是就时间而言的。我说中国社会必须加以现代化，意思并不是赞同某些人的说法，认为中国尚停留在中古的封建时代。本来上古、中古、近代、现代等历史阶段只是史家为便于记载而划分出来的，并非一成不变的定律。因此，每一文化就其本身说都有它的“现代”。但在几个文化比较之下，其中必然会有某一文化在某些方面走得快些，而另外若干文化则显得落后的情形。因此从整个世界史的趋势上着眼，我们也可以找出一个共同的现代阶段，只不过这种现代阶段并不必然

得以某一特殊文化为标准罢了。近百年来的中国与西方各国比较起来,至少在科学、经济、政治诸方面是落后了,因而全面地看(因为社会是一整体),中国的确已落在时代的后面,这种事实我想很少人能予以否认。这种所谓“现代化”正如“世界化”的观念一样,当然也不能看得太死,它的意义不应解释为“到现在为止”,而应含有最进步的历史的潮流之义。但是历史的潮流乃是人的主观努力所能够推进的,因此,如果我们看到整个世界将有一个新的时代到来,而其他国家由于历史或其他的原因一时尚不能开启迎接新时代之门,那么我们却正可以借此全面社会重建的机缘使中国成为新时代的开创者。这点道理很明显,也不需多说。从上面的分析中可以看出,我们所谓“现代化”与“世界化”是可以和《易经》上所说的“汤武革命,顺乎天而应乎人”的意义相通的:推进历史的潮流不就是“顺乎天”吗?适合人民的普遍要求不就是“应乎人”吗?孙中山先生曾拿这句话作“革命”两字的注脚,而革命的最积极、最正确的意义则正是“全面的社会重建”(参看拙著《民主革命论》,自由出版社印行)。经过这一番解剖之后,我们觉得以“世界化”与“现代化”为中国社会重建的两大标准,大体上是可以成立的。

对中国问题的反省从中西文化问题谈起,通过许多曲折的思维,我们终于达到了“中国问题乃是全面的社会重建的问题”这一结论。这结论是否有效呢?这在我个人完全是一种改变态度的初步尝试,因此我不愿意作正面的答复。这里我必须指出的是,我之所以要换一个新的角度来看问题,主要是想对“中西文化的真正有生命的融合”这一命题有所交代。现在我可以谈谈其中的关联了。我已说过,过去中西文化问题之所以争辩不出结论来,是由于我们受了机械而僵死的文化观的支配。我们没有一个中心原则以为衡量价值与决定取舍的客观标准,只知一味地执着于文字上的聚讼,中西文化如何取

得有效配合的问题自然是无从找到答案的了。本文的根本企图便在于寻出这一中心原则。本来中西文化的冲突之发生是因为中国文化本身有了病症,不再能适应中国人民的生存需要,而人们对中西文化的争论在动机上也多是因为想使中国文化获得新生——最后的目的当然是想让中国人民获得更幸福的生活。但不幸久而久之人们竟忘记了那最后的目的,而把中西文化问题本身当作争论的终极的意义。这样一来,问题就越谈越远了。现在我们提出了“社会重建”的具体答案,因为我们深感社会解体是使得近代中国人陷溺在苦难的泥淖中的根本原因,因此我们便必须努力去再建新的中国社会。至少我个人相信,在“世界化”与“现代化”两大原则支配下的中国社会重建,一方面既可以消弭中西文化的冲突,另一方面还可以使中西文化在实践中日趋融合。环绕着这一中心原则,我们便不必再管什么是中国的,什么是西方的,我们只需问什么是中国社会重建所需要的。合乎这种需要的东西,我们不因它是外国的便拒绝接受;不合乎这种需要的东西,我们也不因它是中国的便加以保留。这种态度一面扬弃了本位派、西化派、折中派的一切弊端,一面却又综合了以往各派讨论中西文化问题者的所有优点。这才真是黑格尔辩证法中所说的“合”哩!

本文因为偏重于如何改变对中国问题的态度的讨论,关于中国社会重建的具体内容方面则只好仍付阙如,而且本文的篇幅也已不允许我多所论列。不过我想新中国的蓝图绝不应该是一两个人之笔所能描绘得出的,这需要所有关心中国前途的人共同努力以赴。因此,作者只希望本文能成为一块引玉之砖,借以激起明智之士的讨论与兴趣而已!

中国社会重建的一点检讨

中国社会重建运动目前处在相当沉寂的局面之中,这种沉寂会使得一部分人高兴,当然也会引起一部分人的忧虑。我个人过去很少写关于现实问题的文字,但在今天这种情形之下,我倒反而感到有点不能已于言了。即使如此,我所要说的还是和现实问题有着很远的一段距离。在这篇短论中,我想分析一下目前这种消沉局面是怎样造成的,它在中国社会重建运动的历史上具有什么意义。最后我愿意略略谈谈我们自己在现阶段所当采取的态度。

这一运动从高潮落到低潮,正如其他历史事件一样,自有其主观的与客观的两方面原因:主观的原因是从事运动的人们本身具有严重的毛病,客观的原因则是这一运动所处的空间与时间不利于运动的发展。本乎君子责己之义,我们且先分析一下主观的原因。社会重建运动的现阶段,从其所标榜的民主、自由等口号来看,乃是一种浓厚的革命理想主义的运动。从历史上看,凡是带着革命理想主义色彩的运动,其成败的最主要的关键端在从事运动的人们对其理想的了解是否深切以及为理想而奋斗的热忱是否真挚。如果没有了解或了解甚浅并因而缺乏实践的决心,那么无论其所标榜的理想如何崇高、如何动人,这种运动都很难逃出失败的命运,即使能凭着理想

的号召力而获得表面的暂时成功，最后也终不免变质的。历史的例证极多，我们也不胜枚举。这里我们要严肃而痛心地指出，目前中国社会重建运动之消沉正可以作为说明上述的一段原因的例证。

当然从某一种意义上说，人同时也受环境的影响，因此献身于运动的人们之所以未能有很好的成就也自然有历史社会的背景。我们不能不略加剖视以彻底认清问题的本质。近百年来的中国处在一个空前的大转变的阶段，我们固有的文化在西方文化的冲击下发生了根本的变化，因而无法应付新的处境，而旧的社会形态也处在一步步的解体过程中。处在这样特殊时代的中国人无疑是非常彷徨无主的，因为一切旧的规范、伦理都已失去了应验，而新的标准则还不曾建立起来。一句话，近百年来的中国人一直是在摸索新的道路的。这种摸索先天地便含有极大的困难的阻碍。中国人一向是讲求“法祖”、尊重“传统”、倚赖“经验”的，可是偏偏现在走到了“祖宗不足法”的境地来了。以往的历史、旧有的知识尽管还是我们重建中国社会时所必须参考的，但已不能构成全面社会重建的充足条件了。在这种情形之下，我们才被迫着开始了一连串向西方文化学习的运动。一切创造原都是在“试验与错误”(trial and error)中完成的，近代中国社会的再造自亦无以逃开“试验与错误”的公例。这一百多年来的历次革新运动，无论其成败如何，都是这种“试验与错误”的结果。其间曾有过借西方宗教信仰而发动号召的运动，如太平天国革命；有过以中国传统的“托古改制”为中心的运动，如康梁变法；有过融会中西思想的政治革新运动，如辛亥革命；有过一心一意接受西方文化的运动，如五四；更有过不少大小野心家偷天换日地领导着中国走向极权化的运动。这许许多多的历史现象尽管五色缤纷、炫人耳目，但最根本的原因却仍然只有一个——中国新社会的重建还没有走上正确道路。我们自然也不能一口否定近百年来千百万仁人志士努力的功

绩。尽管每一次运动都多少含有错误的成分,并因而产生了种种程度不同的恶劣后果,可是一个最基本、最中心的方向已经给我们找到了,那便是在整个社会结构上,我们必须走向现代化的民主之路。这已是全国人民(野心家与独裁者除外)所一致坚信不移的信念。至于中国的民主究竟将采取怎样一种特殊的民主形式,这问题我们可以暂置而不论。总而言之,无论它的形式怎样特殊,也不能特殊到违背西方民主国家所已示范的一般民主精神的程度。

但我们的方向虽早已确定,至于如何使全中国人民都能自觉地朝着同一方向迈进,却依然是问题的根本症结所在。在这里,社会处境与主观因素发生了密切的关联,新社会的重建首先就需要有一群人作为运动的中坚分子,而中国社会自隋唐以来,门第势力消灭之后,便已成了一盘散沙式的平铺局面,没有任何足以领导全国人民的社会重心。西方民主社会之形成有其独特的历史社会背景,自希腊罗马时代的贵族阶级、中古封建主与教会、近代的工商业家(中产阶级),以至最近的工人阶级(包括劳心与劳力两种),其社会重心始终没有中断。社会的面貌尽管千变万化,社会的组织力量却一直不曾消失。中国过去的社会重心主要在"受命于天"的王权,部分地在官僚、地主、士绅三位一体的辅治集团。辛亥革命后,王权基本上不存在了,军阀虽是王权的变种,可是已失去了社会基础,不能成为新社会重建的号召者。北伐以后的种种政治势力也都是一些中西文化渣滓的交杂物,它们既没有真正的文化传统(无论中国的还是西方的)作支持,也缺乏大多数人民的衷心拥戴,因此无论这种"势力"在某一时间内发展得如何蓬勃、壮大,其最终的悲剧命运是绝对逃避不了的。本来就中国的现实说,工商业不发达,农民知识程度太低,似乎只有知识分子才能担负起领导社会重建的大任。然而不幸,中国知识分子在长期的王权压制下,多已丧失了独立自主的精神,只能帮助

别人去打天下，自己不敢以身试法。《水浒传》上阮小五和阮小七说“这腔热血只要卖与识货的”，正是知识分子的写照，所谓“学成文武艺，货与帝王家”是也。

知识分子不能成为社会重心可以说是中国社会重建的重大困难之一。但是我必须说明，我之所以强调知识分子在中国社会重建运动中的重要性，并不是因为我个人是知识分子，因而才自抬身价。我是基于下列三种考虑：第一，西方社会之所以常有阶级斗争的情形，乃是由于它的社会重心常在某一经济阶级的领导分子与社会本身的利害关系过于密切，无论此社会组织如何完善，总难免造成阶级的对立，因此社会也常处在动荡不安之中。而知识分子则比较能超越经济利害，不致因为某种特殊利益而与其他社会阶层发生严重的冲突。同时，由于现代普遍推行教育，知识分子数量逐渐增加，他们本身亦因来自各不同的经济阶级，故亦比较有包容性。尤有甚者，知识分子愈发展、愈增多，则此社会的民主气氛愈浓，不像某一特定阶级有发展上的必然限制。第二，过去的人类社会都是根据利害关系组成的，是迁就现实的，故缺乏理想性。今后的人类社会不能永远是如此，它必须具有一种高度的理想主义精神，以为整个社会的指导。这种理想主义的精神则是与知识分不开的。如果知识分子可以成为社会重心，则此种精神的保持显然比较容易。反之，某一特定的经济阶级却常不免因为利害关系而丧失此种理想主义的精神。领导社会的分子一旦为私利而损害最大多数人民的最大福利，社会即不免要趋向解体了。第三，就中国历史文化背景说，知识分子成为社会重心的可能性较其他阶层为大。因为尽管过去王权是高高在上的，但在一般社会上，知识分子却依然是“四民之首”，一向为多数人所尊敬。这一历史传统直到如今都未打破。而其他阶层则缺乏这种极端有利的条件，一时尚不易建立起领导社会的地位。

以上三点是我个人对于解决中国社会重建的问题的基本而又具体的意见。至于与这一问题有关的种种其他问题,因不在本文讨论范围之列,暂可勿论。这里我愿意进而指出的是,中国社会重建运动之陷入目前这种消沉的局面,实和此一历史背景有着不可分割的关系。今天在海外从事运动的人显然仍是以知识分子为主体的,而这些知识分子之中真正认清此一运动在中国近代史上之地位者,实在寥寥无几。高唱民主、自由的口号的人虽然很多,真能牢牢地把握此理想主义之精神者则百不得一。并且,知识分子因人成事的附庸习气仍未能改除,不能坚持自己的信念,只有当客观环境有利时才肯出头,一旦时移势迁、面临困难,又不禁动摇起来,脚跟兀自把捉不定。此一运动之忽而蓬蓬勃勃、忽而趋于消沉者,这是一个基本的主观原因。

当然我们也不能只从主观原因的角度去理解此一运动的起伏,其中也还有着在人力控制之外的客观因素。从客观方面观察,此一运动的处境较之近代中国任何一次运动都远为艰苦。它基本上是处在一种极端不利的境地之中,因此它便先天地带有许多不易克服的困难。在这种情形之下,要人们能坚持自己的信念,勇往直前,绝不退后,自然也是加倍的困难了!

我们略一检讨这种种主观与客观的阻碍,便不难发现,我们今天在海外推展社会重建运动确是一种最艰巨的历史行程。那么,在这样的情况之下,此一运动是否已注定了没有前途呢?我个人却不这样想。因为经过近百余年的磨炼,今天的知识分子有的已深切地领悟到革命理想主义精神的重要性,已经有人可以真诚地为革命理想而奋斗了——尽管人数依然很少。这种有利的主观条件是在一天一天的增长之中,等到这些条件在数量上发展到一定的程度时,它们便可以克服客观环境的种种阻碍,并进而主动地创造有利的新情境。

主观条件可以改变客观条件,乃是人类文明得以不断进步的基本依据。如果我们不相信人力可以改造社会,那么我们等于承认自己是只能被动地受制于环境的下等动物。从人类以往的历史观察,这种被动论是无法成立的。我曾说过:"决定彼此胜败的最根本力量最后还是主观努力。但敌人的努力是有限度的,而我们的努力则永无止境。"我个人对于现阶段这种消沉的局面所以仍感乐观者,其原因实即在此。我们今天的耕耘也许会终生不能有收获,但中国社会重建运动本身迟早有成功的一天。

上面我们只说到主观条件可能改变客观环境,对于客观条件的可能变化则未尝加以检讨。客观环境是不是已经悲观到不可救药的地步了呢?其实也未必如此。社会的变迁、文明的发展也是确有些人力控制以外的地方,"山重水复疑无路,柳暗花明又一村"是历史上常有的现象。特别当我们往前看的时候,我们更觉得很乐观,觉得充满着希望。低潮过后不就该是高潮的到来了吗?因此,根据整个近代史的历程衡量现阶段,我们深觉在无希望之中仍埋藏着无穷的希望,黑暗之中仍闪烁着几许火星。

汤因比研究人类文明的结果,曾提出一项"退而后进"(withdrawal and return)的原则。这项原则不仅适用于社会运动,同时也适用于个人。汤氏说道:"我们已看见他们(按:指社会创造者)最初跨出行动而进入狂热,然后又跨出狂热而重归于一个新的高度平静。我们运用这种语句是在以个人的心理经验来描写创造的运动。我们并将用个人与他所属的社会关系的名词来描绘运动的同样的双重性,我们不妨称他为'退而后进'。'退'可以使人了解仍然蕴藏在他的内部的力量,如果当时还没有从社会的痛苦与束缚中解放出来的话。这种'退'可以是他自己的自愿行动,也可以是在他控制之外的环境强迫他的结果,无论是属于哪一类,'退'总是一个机会,

或者是‘隐者遁化’(anchorite's transfiguration)的必需条件。……但孤独的遁化是没有目的的,甚至也毫无意义,除非它是重来的前奏,即遁化者重新进入他所自来的社会环境……‘重来’才是全部运动精华的所在,也是它的最终原因。”

汤氏的话正可以解释我们在现阶段所处的地位:从整个中国社会重建运动的历程上看,目前我们是处在“退”的阶段。今天的运动乃是一连串中国社会重建运动的最后综合(synthesis)。由于过去历次运动的错误与失败,我们现在是需要静静地反省了,此即汤氏所谓“跨出狂热而重归于一个新的高度平静”的阶段。在运动高潮一度消歇之后,不能紧接着再来一个新的狂热,必须要有“退而后进”的长期准备。过去数年来,若干从事此一运动的人都不免犯了“欲速而不达”的毛病,希望运动很快地发生现实效力,因而根本忽视了“退”的重要性。这些人中,很多是旧社会的延续者,事实上不可能承担起重建新社会的大任,所以我们也不必深怪。但是真正愿意献身于社会重建运动的志士们却不能不认清自己的历史地位。我们如能承认运动的本身依然未脱离“退”的阶段,那么对于目前的沉寂局面便不应再感悲观,更不应拿表面的热闹当作运动的进展,而当视今日的沉寂为理之当然、事之必然。老实说,耐不得寂寞的人是不配谈创造新社会的。

把现阶段的社会重建运动及其在历史上之地位弄清楚了,最后我们就应该检讨一下我们在目前究竟应该做些什么,又可能做些什么。只有先认识自己的一切,我们才能展望运动的未来。前面说过,重建中国社会的运动首先必须建立起新的社会重心,这种重心根据我的分析又似乎以知识分子为比较适宜。至于运动的本身,则眼前依然处在“退”的阶段。在这种客观条件限制之下,很显然地,我们只有在文化工作上努力。我们检讨了整个运动之后,深觉从事文化运

动不仅为当前环境中唯一可能努力的方向,同时也是和整个运动所处的地位相配合的;不仅符合运动本身的迫切需要,同时也是从事运动的每一个人所仅有的献身所在。何故?知识分子要想成为社会重心,必须做到下列两点:一、的确能在文化上有所建树,足以领导社会前进;二、同时还要能身体力行,实践自己所倡导的理想,不能和过去一样,只会坐而论道。文化工作是实实在在的,绝不容许投机取巧。倘若知识分子不能切切实实地做好文化工作,他们就不配,同时也不可能成为社会重心——获得大多数人的一致景仰与尊敬。这样一来,不但知识分子本身的前途毁灭了,中国社会重建的运动也要受到严重的打击。

文化运动一方面乃是全面的社会重建运动的前奏,另一方面又是脱离旧社会的“退”(withdrawal)的先声,这两者事实上是合一的。汤因比说:“退总是一个机会。”一点不错,我们今天的“退”正是要为卷土重来作良好的准备。我们绝不是没有目的、没有意义的“退”。在此“退”的阶段中,我们只能在文化运动上多所努力。谁要不承认这一事实,不肯潜心地做些实际工作,一心只想借着外缘来从事政治上的投机,谁就必然会遭遇到最悲惨的失败,最后被淘汰出革命行列之外。

然而另一方面我们也得时时警惕自己,不能“退”得太过。必须记住,退是“重来的前奏”,“重来才是全部运动的精华所在,也是最终的原因”。我发觉有些朋友因为运动一时没有展开的希望便遽尔心灰意冷,决心不参加任何社会运动,只知追求一己的生存幸福。这样的“退”也同样是要不得的,因为它已根本不准备“重来”了。

我相信已经把现阶段的中国社会重建运动检讨得相当彻底,我的话虽然不十分具体,但都处处可以和现实相印证。现实常常是不合理的,问题在于我们能否从不合理的现实中去寻求一条合理的出

路。所以此一运动在现阶段尽管沉寂,可是并没有值得悲观的理由,它仍是希望无穷的。我们要想早日打破这种沉寂,唯一的办法便是多在文化工作上奋斗。只要我们在文化上真能有辉煌灿烂的成就,则政治社会上的开花结果将是不成问题的事。曾参说:"士不可以不弘毅,任重而道远。"我深盼愿意献身于中国社会重建运动的朋友们深思之!

"文明"与"文化"释名

本书曾屡用"文明"(civilizaion)与"文化"(culture)两个名词,也许读者们会对这两个名词的含义有所疑问,所以我愿意在本书之末略加检讨,作为全书的一个附注。

这两个名词都是从拉丁文演变出来的,"文明"原为 civis(公民)或 civitas(城市),"文化"原为 cultura,有田园耕种之意,而 cultura 则又系从动词 colere 变出,其含义有耕种、居住、祀礼三方面,此实已包括了整个古代的生活方式。后者又训为教养。由此可见,这两者最初确是有区别的。但这两个词正式被赋予我在本书中所用的含义,则是很近的事。据摩拉斯(Moras)的研究,civilization 被用来指一种文化,乃始于法国初期革命家弥拉波(Mirabeau),1789 年法国《国家学会字典》中便已有了这个词。而 culture 一词的文化意义,据克罗伯的研究,则更为后起。它比较为德国学者所喜用,而法国知识界则至今犹不肯用 culture 为其学术术语。它第一次出现系在海萨德(Paul Hazard)在 1793 年所编的德文字典中,克伦姆(Klemm)在他 1843 年出版的著作中则将它拼作 culture(按:德文的 culture 原作 kulture)。至于它何时始在德文中具有现用的文化内涵,则已不容易查考了。

以上是“文明”与“文化”两词的文字起源的大概情形。现在我们再来讨论人们在用这两个名词以指谓我们今天所了解的意义时的一般区别。一般地说,有人从字源上认为文明是指城市文明,而文化则意味着农业文化;也有人说文明是指物质部分,文化是指精神方面,故文明可传播,而文化不易交流;又有人以为文化是个人性的——个人之教养,文明则是社会性的——创造的累积。这类区别虽非绝不可用,但终嫌缺乏根据。

近代讨论这两个名词的差异的文化学者颇多,我们试举数人以说明之。斯宾格勒在《西方的没落》中曾对此二词有着非常特殊的用法,他认为“每一文化皆有其自己的文明;文明是文化的不可避免的命运”。斯氏此处之意,是说文明是文化的最后的——没落的——阶段,故所谓“每一文化皆有其自己的文明”,也就是说每一个文化最后都是要死亡的。这种区别乃是斯氏一人杜撰的。曾有一部分德国人接受了这种看法,但在英文世界里,这区别是根本不存在的。至于一般人在人类文化学中对此二词加以区别者最早为韦伯(Alfred Weber)、默尔顿(R. K. Merton)、马基佛(R. M. Maclver)等。韦伯在其《文化社会学原理》(*Prinzipielleszur Kultursoziologie*)中把文明的内涵规定为形而下的,如工艺(technology)与科学,而把文化的意义局限于形而上的,如哲学、宗教、艺术等。他认为文明主要是指物质方面的发明、发现与改进,这些物质成就不仅可以从一个社会传布到许多其他社会,同时也是代代相承、有加无减的。其间纵然偶有失传,也很微小。文化则不同,它是“非积累性的”(nonaccumulative),哲学、宗教、艺术都是独特性的——因文化系统之异而异的,故颇难传至其他社会,亦不易代代相传。同时韦氏又把“文化”提高为包括此二者的总称,所以特别造出“文明的文化”(civilizational culture)与“文化的文化”(cultural culture)的名称以示

区别。默尔顿承韦氏之说,而进一步把两者区别为"文明的文化是客观的,文化的文化是主观的"(见其 1930 年发表的 *Civilization and Culture* 一文)。马基佛在《社会的结构及其变迁》(*Society: Its Structure and Changes*)及《社会因果》(*Social Causation*)两书中大体上也沿用了这种区别,他认为文化(广义的)是具有"文明"与"文化"两部分,一属精神、一偏物质,而各有其社会的目的与手段。

除了上述一类的"文明"与"文化"的区别之外,这两个词还另有其不同的用法。索罗金一方面极力强调真正文化必须有内在和谐与整体,一方面却又给它们加以另一区别:文明为文化系统的连续。这显然是把"文明"看作综合性的,而"文化"则在"文明"之下。又如梅岳(Elton Mayo)在《工业文明的政治问题》里,也将此二词作相似的区分,即以"文明"为世界性的、"文化"为民族性的;诺斯洛甫(E. S. C. Northrop)在《东方与西方的会合》(*The Meeting of East and West*)里则谓"整体文化"(total culture)中包括着各种不同的文化成分。他虽未用"文明"之名,但实际含义大体上仍与索、梅两氏一致。

在当代文化学者的著述中,"文明"与"文化"两词则都分别地使用过,而且所指的内容都差不多。汤因比的《历史之研究》、施维泽(Schweitzer)的《文明哲学》(*Philosophy of Civilization*)都专用"文明",一般的人类文化学家则都一致地采用"文化"。所以一般而论,把"文明"与"文化"特别加以区别的做法已经越来越少了。克罗伯曾对韦伯所提出的"文明的文化"与"文化的文化"的区别大加反对,他认为这两词在英文里很难有什么差异,韦氏的做法徒引起观念上的混乱而已!至于他自己,他虽承认这两者是同义词,但却赞成一律采用"文化",因"文化"早已成为人类学、社会心理学上的习用名词。1871 年,当泰勒在《初民文化》中第一个采用"文化"一词时,他便是把"文化"与"文明"当作同义词的。奥格本(W. F. Ogburn)在《社会

变迁》(*Social Change*)中亦赞同泰氏的看法,同时他还指出"文明"一词的本身亦具有各种意义。他说:"文明的概念在意义上与文化的概念有密切的关系。文明一词有许多不同的用法。它有时指人类事业中较为完美、精选,及属于精神或道德的一部分,所以常与野蛮一词相对称。更有把它指那种以民治为根据来组织社会时的文化状况,用以别于那种以家属血统为根据来组织社会时的文化状况。文明一词也有时是指那在最近发达期中的'含有整体性的丛体'。若以历史眼光来看,则文明可说是最近一期的文化,也就是所谓的'近代文化'。"奥氏所谓"文明是最近一期的文化",其意义与斯宾格勒所谓"文明为文化的死亡阶段"说大不相同,因前者旨在指出"文明"可以有各种解释,而后者则特别赋予"文明"一种贬义。

以上我概略地检讨了近代学者们对于"文明"与"文化"两个名词的各种不同的用法,最后我指出这两者在目前已成同义词了。这里我愿意顺便说明我在本书所用"文明"与"文化"两词的含义究竟如何,以及我的用法的根据何在。

我在这里所用的"文明"只有一个意义,这意义是与广义的"文化"没有分别的,但我所用"文化"一词则有广狭两种含义:广义的不必再说,狭义的是指"学术思想"等社会的精神面而言的。我们通常有所谓"文化界"、"文化活动"等名词,都是狭义的文化。大体说来,前面原理部分所用的"文化"都是广义的,后面附录部分广狭两义杂用,如"五四文化精神"、"文化工作"、"文化运动"便是狭义的,"文化接触"、"中西文化"、"文化融合"则是广义的。这种广狭二义并不仅中文为然,在英文里也是一样。读者稍加留心当不难分辨。但是值得解释的是,我既然视"文明"与"文化"为同义语,又何以不一律采用"文明"或"文化"呢?坦白地说,我的本意是宁取"文明"而舍"文化"的,所以本书定名为《文明论衡》。可是事实上我却碰到了一种困难,

那便是广义的"文化"在近代中国被使用得太多了，而我的讨论却又直接与近代中国学者的文字联系了起来。如果我把他们的"文化"完全改作"文明"，恐怕更要使读者困惑不解。我凭什么可以更改别人的文字呢？尤其是那些含有特殊意义的名词，如"中国文化"、"西方文化"、"本位文化"等，若全改作"文明"，竟有些读不顺口。在这些地方我便只有迁就习惯，因为我是不赞成完全推翻"传统"的啊！

我为什么又对"文明"这个名词有着偏爱呢？这也是必须说明的。读者们看了本书之后，一定会承认我是把文明与野蛮加以对立的——换言之，即从人兽之辨的特殊角度上来观察文明与野蛮之分际的！我这一文明观便使得我无法不采用"文明"了。刚刚所引奥格本的一番话曾提到文明有与野蛮相对立之义——这正是我讨论文明问题的始点。而前面所引的韦伯、默尔顿、马基佛诸氏的形上文化与形下文化之区别又恰恰和我的文明产生的两种根本精神说有相通之处。克罗伯也把这种文明的精神面与物质面分别称为"价值文化"(value culture)与实质文化(reality culture)。根据这几点特殊了解，则中文里的"文化"两字不足以尽西文 civilization 之义，唯"文明"两字庶几近之，同时这恰好又符合传统的译名。我是一个学历史的人，在西方史学家笔下，"文明"通常较"文化"的意义为广大，如汤因比、顾治(G. P. Gooch)、舍维尔(F. Schevill)、亚当斯(G. B. Adams)等人都在他们的历史著述中采用 civilization，以专指人类的历史共业。尤其重要的是，中文里"文明"两字的含义亦远较"文化"为丰富，更能画龙点睛地显出它与野蛮的分野！整个关键不在别处，就在一个"明"字上。"文化"两字如《说苑·指武》篇所谓"文化不改，然后加诛"，含有挟文以凌人之意，王融所谓"敷文化以柔远"，亦是侵略弱小民族的口吻。尤以中国历史上有"教化"的传统，益使"文化"两字带着浓厚的居高临下的气味！"文明"则不同，一方面"明"字可作动词、

名词、形容词种种广泛用法，且都是表示光明、明朗、高明一番意思，颇能衬托出一种文明的境界，而“化”字单独地只能作动词用，必须依附一主词始发生意义，故是可好可坏的(依其主词而定，如恶化、物化皆是坏的)。同时“明”字又与后儒所谓“虚灵明觉”之“明”字相通，《大学》一开始也就是在“大学之道，在明明德”，故含有“自觉”之义，特别点破了人与禽兽之间的差异所在。而据我的看法，“自觉”又是统摄着文明两重精神的整体。这许多曲折理由，都使我不能不采取“文明”，以代替“文化”，虽然我并无丝毫贬抑“文化”的意思！这一选择也许纯粹是出于我个人的偏好，毫无其他意义。不过我相信我这一番解释即使不能证明我的选择是正确的，甚至也仍不能使读者了解“文明”与“文化”究竟有何异同，但对我这本书来说，至少还可以有点题的作用。这说明了我为什么在全书即将印就之际，还要在百忙中加上这一篇文字！

英时附记，1955 年 5 月 27 日在香港

论文化超越

"文化"是什么？这是很难回答的问题。现在西方人对"文化"这个名词用得很滥，人类学家可以分析出一两百个关于"文化"的定义，而且还不完备。甚至黑社会或吸毒也可以称之为某种"文化"。在这里姑且采用最普通的说法，即是一个民族的生活方式，主要是精神生活方面的事，如思想、学术、宗教、艺术之类，而关键尤其在"方式"两个字上。如果用结构功能派社会学的名词，即相当于"文化系统"(culture system)，大致以规范与价值为主。一切民族都有大致相同的精神生活——如宗教、学术、艺术之类，但"方式"各有不同。这是我的理解。如果我们把文化和政治、经济等并列起来，我们要强调的一点是，文化也有它相对独立的领域。这是韦伯(Max Weber)以来所逐渐建立起来的一种共识。在实际人生中，政治、经济、文化等当然是互相联系、浑然一片的。但分析起来，这几个主要的生活领域又各有独立自主的运作规范。说"相对独立"而不说"绝对独立"，这是因为各领域互相牵涉、相互影响。例如经济生活有它自己的特殊规律，但这种规律又达不到物理规律那样高度的稳定性、准确性，这是因为经济生活免不了受其他领域的干扰。经济学在所有社会科学中是最接近自然科学的那种严格性的一门学问。但由于其他生活领域

的随时干扰,经济学家的预言也往往有失效的情形。这个例子可以说明“人”的科学的麻烦。政治和文化更是如此。不过如果我们细心观察,政治或文化虽更难找出“规律”,却也不是杂乱无章,而是各有其运行的规范。例如阿克顿(Lord Acton)的名言“权力使人腐化,绝对的权力使人绝对地腐化”,便可以说是政治生活中的一条“规律”。但是一般而言,政治或文化较不易接受形式化的系统处理,这样的“规律”要想加以普遍化、系统化是很困难的。和经济或政治一样,文化也是一个相对独立的生活领域,它影响其他领域,也受其他领域的影响。说文化是一个相对独立的领域,也就是肯定“文化超越”——相对的而非绝对的“超越”。

不幸得很,文化的超越性在近代特别受到普遍的怀疑。即使口头上有时不得不承认文化也有重要功能的人,在内心深处恐怕仍然是很有保留的。为什么会有这种情形发生呢?认真解答起来是很费事的,简单地说,我们必须注视现代“决定论”意识的泛滥。所谓“决定论”即指有些事象本身没有自性,而是被其他的东西或力量决定的。这不是专指马克思派的唯物史观决定论而言,唯物史观不过是其中最著名的一种形态而已。事实上,在各个思想学术的领域内,我们都可以找到“决定论”。但是现代的各种“决定论”又不是任意的,它们的背后有几个共同的“基本假定”。大致说来,这些“假定”包括:物质决定精神、有形的决定无形的、具体的决定抽象的、粗糙的决定精致的、下层的决定上层的、卑微的决定高贵的、深层的决定表面的等。“决定论”的另一面则是“化约论”,在分析过程中,我们只要把上列的次序颠倒过来便可以完成任务了。不能否认,决定论和化约论在自然科学研究上有其效用和必要性,而且这两种思想模式也是从科学方面移植到人文方面的。“决定论”在科学(如物理学)上是否成立,以及在哪个层次上成立,这只有科学家才能判断,我在这里只是

要指出,在人文社会科学领域内,“决定论”确实是一个占有主流地位的观点。不但如此,“决定论”挟着科学的权威侵入了通俗思想,影响了一般人的观念。建立在上述几个“基本假定”的基础上的决定论思潮自然排斥了文化超越的观念。因此,现代一般人对宗教和一切其他的精神力量都看得很淡,而对于具体有形的东西则加以重视,例如钱或势(权力)。有钱可以得到你所想要的一切,有权更可以直截了当地为所欲为。这是指一般世俗观念而言。以中国而言,过去便已有“一朝权在手,便把令来行”和“钱能通神”等谚语。但在传统社会中,宗教和道德还多少有一些限制作用,使人不敢肆无忌惮。今天则是百无禁忌了。在一般知识界,“决定论”的表现当然不是这样赤裸裸的,而是以理论的形式出现,例如经济决定论,或“政治是决定一切的”之类。总之,文化——如思想、观念等——既是无形的、不可捉摸的,又是可以由人操纵的,似乎只能是被决定的东西。历史学家也是如此。他们不怀疑思想随社会经济的变迁而改变,但一说到思想也有支配社会经济变动的力量,他们终不免要踌躇不前了。马克思说哲学的真正任务不是解释而是改变世界。这句话许多人都引用,但是似乎很少人肯深探其中的含意。

为什么“决定论”在现代特别有吸引力呢?这又是一个难以说清楚的问题。我只能在这里提出一个心理上的解释。现代社会一方面变得非常复杂,一方面又失去了以前那种整合性的信仰(如上帝、天、天理之类)。个人面对着外面种种巨大的力量,好像一叶扁舟漂在暴风雨交加的大海之上,身不由己。存在主义者所说的惶恐、失落、虚无、焦虑、怖栗等心理状态确是真实的。在这种情况下,个人完全没有安全感,一定要找到某些可靠的东西才能有活下去的勇气。这宇宙、这社会如果全都是不定的,我们又将何以自处?相反地,如果宇宙是有规律的,社会也是有规律的,那么只要我们找到了这些决定性

的规律,我们的安全便有保证了。我们可以尽量使自己的行为符合规律,宇宙和社会将不复是充满着危险的陌生处所了。这个心理的解释并不是我杜撰的。1957 年在纽约召开的一次有关决定论的哲学会议上,著名的科学哲学家布里格曼(Percy W. Bridgman)曾指出,主张决定论的物理学家往往不甘心接受量子力学上的"不定原则"。这种拒斥并非出于科学上的理由,而是出于科学以外的情感原因。爱因斯坦的名言"上帝不掷骰子"便生动地表达了这种情感。决定论的物理学家向往着一个"友好的宇宙",这就必须肯定宇宙具有普遍而永恒的规律性。科学家尚且如此,一般人更可想而知。许多社会科学家和历史学家强调社会发展决定论,恐怕也不免夹杂了学术以外的情感动机吧!

我没有能力也没有意图排斥一切"决定论"。我只希望在史学领域内为人的相对自由和文化的相对超越性保留一点空间。历史决定论曾经是现代最有力的一种思潮,马克思主义的历史决定论在中国更成了"放之四海而皆准"的"真理"。但是历史发展真是由经济原因单独决定的吗?详细的讨论当然不可能。我愿意举一个眼前的史例,以说明除了有形的因素之外,思想的无形力量也会发生改变历史的巨大作用,人的自由选择比历史规律之说有时更能说明问题。文化超越同样是无法一笔抹杀的客观事实。第二次世界大战以后,东欧出现了许多社会主义的国家。难道东欧这些国家有什么客观的历史规律决定了它们非走进社会主义的阶段不可吗?特别是 1949 年以后,中国也成了一个共产体制的国家,难道这也是历史规律自动运行的结果吗?中国的变动当然是由许多复杂的内在和外在力量共同造成的,但是中国最后采取了这样一种特殊的政治社会的组织形式,难道也是历史决定论所能说明的吗?在 40 年代末期有什么客观的因素(如经济)决定着中国人非依照苏联的方式组织国家不可呢?分

析到最后，我们恐怕不能不承认这是文化的力量。共产主义或社会主义的思想从19世纪末叶便不断地从西方传到了中国。由于中国文化的价值取向偏于大群体，近代知识分子比较容易为社会主义的理想所吸引。中国近代思想界，一般而言，是相当不成熟、相当浅薄的。许多知识分子在不经深思熟虑的状态下接受了这种思想。这种观念一旦征服了许多中国知识分子的心灵，自然便进一步成为他们行动(革命)的指南针。“以俄为师”或“向苏联老大哥学习”从此便成了天经地义的“真理”。所以中国今天具有这一特殊的国家社会体制，追源溯始，应该说是文化思想的力量。必须说明，我在这里只是揭开历史发展的真相，并不表示任何价值判断。

以历史决定论而言，马克思主义的经济决定论自然是20世纪最有影响力的一种思潮。如果严格依照马克思的理论，生产力和生产关系才是历史发展的真正而唯一的动力，思想和制度则属于上层结构，是被前者所决定而本身不能发生任何决定性的作用的。但是这样的理论显然是无法坚持到底的，因为它与历史的事实太不相符了。所以恩格斯便早已发觉有修正的必要。在给朋友的信中，他不得不说，在许多情况下，上层结构中的各种成分(如政治结构、宗教观念、文化传统等)也在历史发展中发生重大作用，甚至可以“决定”这些发展的“形式”。但是这种不得已的“修正”只能使人看见原有理论的漏洞，而不能真正解决其困难，因为如果把这一事后加进去的论点加以充分发挥，则经济决定论便破产了。这也可以说是一切单向度理论(one-dimensional theory)所共有的逻辑困难。单向度理论在遇到不可克服的内在困难时，每每采用一种临时(ad hoc)措施，把一个和原有理论不相容的论点加进来，使它成为原有理论系统中的“残余范畴”(residual category)。不用说，这种措施是无济于事的。但是从恩格斯所采取的临时措施，我们可以清楚地看到，即使是马克思主义

这样严格的决定论也不能不承认“文化”具有超越的力量。马克思主义在19世纪已是如此,20世纪以后更不得不向这一方向发展。60年代以来的西方马克思主义的新发展,如马尔库塞(Herbert Marcuse)和阿尔都塞(Louis Althuser)等人所强调的“异化”、“主体”、“人文主义”等问题,都是在加重文化思想的作用。第二次大战以后,西方(尤其是美国)的工人阶级满足于现状,工会也成为资本主义的支持者,这时不满现况而要求“革命”的只剩下那些“异化”的知识分子了。如果不强调文化、思想可以对历史起决定性的作用,那么“革命”又从何处着手呢?

姑不论“新左派”马克思主义有什么理论困难,也不论它对思想、观念的估价是否恰如其分,文化作为一种精神力量在今天显然是无法否认的。放眼全世界,我们到处都看到宗教力量在复活,民族主义(也就是每一民族的文化传统)在抬头。这些都是“文化”推动历史的证明。伊朗的宗教力量和由之而来的“革命”更显然是对所谓“现代化”的一种反动。美国应该算是最“现代化”的国家了,但是美国立国精神仍是宗教——清教。今天美国的宗教力量大得出人意外。例如“反堕胎”问题明明是在传统宗教观念的支配之下,因为生命是上帝创造的,没有人有权利夺去未生婴儿的生命。前年美国大选,堕胎问题是两党政纲中一个重要的争论之点。共和党反对堕胎固不必说,民主党虽为穷人说话,也仍然不敢正面主张无限制的堕胎自由。这事件正可说明美国的宗教力量决定着政治方向。

功利意识和重物质的观念是西方近代思想的一般特色,但在中国现代更为突出,这是因为双方的文化背景不同。西方一进入近代之后,俗世生活与宗教生活分裂为两截。西方人在俗世生活中重功利与物质,但他们仍可在宗教领域内接触到超越的精神。此外,西方的文学艺术也都早已分别构成各种独立的领域,且已形成长久的传

统。所以西方人仍可从这些领域内吸取精神资源以济俗世生活的偏枯。中国的情况则不同,俗世和宗教(或道德)一直是混而不分的。一旦功利、物质观念侵蚀了中国文化,整个人生都陷于不能超拔的境地,因为没有独立的精神领域可以发挥济俗的功能。以前曾有人慨叹现代中国人过分讲实际、过分重功利,因而缺乏"敬业"的精神。很少有人真能"为知识而知识"、"为艺术而艺术"或"为商业而商业",甚至连游戏都不免带有其他的目的(这是萧公权先生的说法)。这可以说是"工具理性"的最高发展。"工具理性"在西方虽然也大行其道,但是我们只要一察西方现代思想家对"工具理性"批判之强烈以及为了重建"超越理性"所作的各种努力,就不难发现中西文化近百年来的差异所在。

民族的长期屈辱使中国人不得不以追求国家的富强为最高目的。这一目的本身自然是高贵的,并且也体现了一种超越的精神。然而仅以富强为目的却使中国人走上了急功近利和专重物质成就的道路。最有代表性的说法出自吴稚晖。他有一段有名的话:现今鼓吹成一个干燥无味的物质文明,人家用机关枪打来,我也用机关枪对打,把中国站住了,再整理国故,毫不嫌迟。这是中国近代思想的一个基调,不过吴老先生的话说得粗率,其他的人说得比较含蓄隐蔽而已。在这个基调中,文化超越的观念显然完全被取消了。"用机关枪对打"当然可以使中国转弱为强,但是我们怎样才能有自己的"机关枪"呢?从这里可以看出现代中国人对科学的追求主要还是出于功利的动机,而不是对科学知识本身有真正的兴趣,更没有注意到科学背后的文化凭借。科学是西方文化特显其超越精神之所在,然而它不是功利思想的产物。相反地,西方人"为真理而真理"的精神才是科学家的真正源头。"真理"的观念最初出现在希腊哲学中,后来又和希伯来的上帝观念结合了起来。牛顿的数学、物理学在当时并没

有什么实际用途,牛顿研究物理是要证明上帝创造的世界如何完美。现代爱因斯坦也仍然受“上帝”这一观念的影响,尽管他的“上帝”已没有牛顿那种浓厚的宗教意味。爱因斯坦后半生拒绝接受量子力学的不确定原则,他所持的理由便是“上帝不会任意掷骰子”。科学的“用”是从“真”衍生出来的,我当然不是说,今天我们要学习西方科学,必须先从信仰西方的宗教开始,我只是表示一个简单的意思,即如果不具备“为真理而真理”的精神,科学是不会在中国生根的。从“机关枪对打”的意识出发,最多只能把西方的最新科技(今天当然不是机关枪,而是氢弹了)吸收过来。科学无疑是“文化超越”的最好见证,它使人超越了自然的限制,但这是从最后结果得到的说法。追源溯始,我们必须重视科学背后那种超越的精神。

西方文化讲求真、善、美,科学是属于“真”的范畴,而且还不是“真”的全部,除了自然界的真理之外,尚有人文社会界的“真理”问题。自启蒙运动以来,西方人有一个普遍信念,认为自然科学是人类知识的唯一模式。我们怎样研究自然,也可以怎样研究人文,这一信念最近几十年开始有转变。现在许多人认为除了自然科学的知识模式以外,还有人文研究的模式。不过有一点可以肯定,“为真理而真理”的超越态度是两类知识所共有的。“超越”在希腊文中的原意是退后一步看,用中国的话说,便好像苏东坡所说的“不识庐山真面目,只缘身在此山中”,也就是先要跳出庐山之外才能见其全貌。

如果再进一步说到“善”与“美”,问题便更复杂了。“善”是宗教道德的领域,“美”是文学艺术的领域。“善”和“美”的创造也同样要假定人作为创造主体具有超越的能力。人能从原始的自然状态中超拔出来,逐步进入文明的历史阶段,是和宗教、道德、艺术等的出现和发展密切相关的。科学有改变世界的力量,这一点大家都看得见,其实宗教、道德、艺术等也同样在历史上发生了重大的作用,绝不可简

单地看作是社会经济状况的反映。不过宗教、道德、艺术等精神力量往往要在一个较长的时期中才能看得出来,不像经济力量或政治力量那样直接而具体,所以从急功近利的观点看,好像无足轻重。其实这些精神力量的巨大是绝不容忽视的。自马克斯·韦伯以来,许多学人注意到新教伦理(特别是清教)是资本主义发展的一个重要动力。美国专研究近代经济史的纳夫(John U. Nef)在 1958 年总结一生的心得,特别指出近代工业文明具有一种深厚的文化基础,他所谓文化即指宗教、道德、艺术等而言。西方 18、19 世纪的工业成就并不是科技所单独造成的,而是 16、17 世纪以来的宗教、道德、艺术和科学互相配合所共同创造出来的。科学也不是孤立的存在,它和宗教、艺术等有密切的关系。所以我们要想把科学从西方搬到中国来,已不能专着眼于科学本身。如果再退缩到纯实用的领域,仅求以机关枪或氢弹和敌人对打,则更是离题万里了。

肯定文化的超越性以克服浅薄的功利意识和物质意识,这是一切文明社会的共同要求。西方近代社会重视人文或通识教育,至少可上溯至文艺复兴时代,至今未曾中断。在科技宰制着世界的今天,美国政府和大学仍然随时注意人文和科技之间如何求得平衡的问题。最近芝加哥大学的布鲁姆(Allan Bloom)出版了《美国心灵的封闭》一书,引起了重大的震荡。这本书的争论很大,因为它的基调是保守的。但它主张西方青年人认真学习希腊古典的智慧,这不能不说是其中一个值得深入讨论的论点。我们不必同意布鲁姆对美国思想界的具体批评,但是他强调文学、哲学的修养在现代大学教育中的重要性,则不失为对症下药。中国古典的教育传统也特别重视人文教养,不过由于文化体系不同,中国人的修养直接源于道德,而不是从宗教转手。但在重人文教养一点上,中西似无二致。双方都深知合理而平衡的社会秩序离不开文化的基础。西方人所说的“精神资

本”(moral capital)也就是现代中国人所说的“精神财富”。精神财富和物质财富一样,必须长期培植才能积累得起来。中国古人对这个道理有很深的认识,他们常说的“潜移默化”便相当于今天社会学家所谓价值的“内化”。长期的潜移默化或价值内化会造成一种道德或伦理的规范。如果这种规范大致合乎人性与人情,则可大有助于维持社会的稳定与和谐。所以顾炎武认为中国史上“风俗之美”无过于东汉一代。这是儒家的长期教化的结果。现代有些人提出中国史上有所谓“超稳定系统”,并且想从经济政治结构方面来加以解释。其实专以政治、经济结构而言,中国史乱多于治,至少治乱各半,不能说是“稳定”。如果真有什么“超稳定系统”,那也当归之于“文化”,不在政治或经济。换句话说,文化的超越力量才使中国有一个延续不断的大传统。无论我们对这个大传统采取肯定还是否定的看法,这一历史事实都是不容怀疑的。

最近一百年来,中国人对文化的超越性似乎逐渐失去了信心,特别对中国文化是不是还具有自我超越的能力抱着十分怀疑的态度。这一态度上的转变是有历史根源的。以往中国虽多次为北方民族所征服,但文化上始终不失优势。19 世纪中叶,西方势力侵入中国,局面大变。最初中国人还以为西方的长处只在船坚炮利,因此以为只要“师夷之长技”即可应付。稍后则发现中国的政治制度也比不上西方,因此再进一步要求“变法”。清末民初之际,中国人更进一步了解到,西方的学术和思想也有比中国高明的地方,这就逼出了五四时代的思想革命。总之,这几个阶段清楚显示出,中国人对自己的文化是从局部修改发展到全盘舍弃,对西方文化则从局部吸收发展到全盘拥抱。尤其重要的是,五四以后,中国人(至少知识分子)逐渐建立了一个牢不可破的观念,即以为中国文化传统是现代化的主要障碍;现代化即是西化,而必须以彻底摧毁中国文化传统为其前提。这可以

鲁迅的话为代表。青年人向他提出读书的问题时，他的答案是：中国书越少读越好，最好是完全不读，要读便读外国书。这个观念对五四以后一代青年的影响力是很大的，因为正符合他们的基本心态。五四以后，虽然也有人为中国传统辩护，但新一代的知识分子大都嗤之以鼻，不加理会。

五四所提倡的新文化或新思潮自然是有重大意义的事，但是新思想的建设没有捷径可走，只有长时期的沉潜研究才能取得真实的成绩。欧洲启蒙运动足为我们的榜样。西方的科学、哲学、文学、史学在整个启蒙时代（18 世纪）都有突破性的发展。这种发展最初限于学术思想界，但不断地扩散到全社会。正是由于这一精神基础的建立，才有 18 世纪末叶的西方民主革命。我们只要把美国 1776 年维州的《权利宣言》和 1789 年法国的《人权宣言》加以对照，便不难看出美法两大革命是启蒙思潮的结晶。这又是文化具有超越力量的另一证明。不幸中国在近百年中始终没有沉潜发展文化的机会，包括知识分子所心醉的西方文化在内。让我们姑且假定中国人可以完全抛弃自己的文化传统，并且在基本价值上完全能够接受西方文化。要做到这一点，至少必须对西方文化有彻底而全面的认识。试想这是多么巨大的工程。五四时代提倡“科学”和“民主”始终未曾超过喊口号的阶段。对于西方科学和民主背后的文化成分——宗教的、哲学的、历史的等，我们的知识几乎是等于零。后来中国知识分子转向西方的社会主义的理想，特别是马克思主义。一般人都知道马克思主义有三个思想来源：德国唯心哲学、英国古典政治经济学和法国乌托邦社会主义。这是根据列宁的说法而照本宣科。其实，马克思主义又何止这三个来源？我们似乎忘记了马克思是犹太人，尽管马克思在显意识中是一个无神论者，但他在潜意识中的犹太宗教和文化成分是绝不容忽视的。他以犹太人而取反犹太的态度，然而犹太文

化仍在暗中支配着他的思维模式,这一点近来已有人研究,其实罗素已指出马克思的共产主义和天主教极其貌似,不过把“上帝”改成了“物质”而已。中国现代知识分子又有几个人曾深探马克思主义的来源?即使是斯大林所说的三个来源又何尝有人好好地清理过?我们不应该责备中国知识分子“肤浅”,因为这是近百年来的大环境不容许人们潜心研究(李泽厚所说的“救亡”心态)。然而“肤浅”确是事实。所以我们对“民主”、“科学”、“社会主义”的理解其实大部分是中国旧观念的现代化伪装。例如梁漱溟先生在他最近出版的回忆录中便说,他最初接触到社会主义思想时便为其废除私有财产制的观念所吸引,他从此便醉心于社会主义。梁先生的自白非常有代表性,证明中国知识分子接受社会主义是以儒家公、私及义、利之辨为根据的。换句话说,社会主义被理解成“天下为公”的一套道德理想,资本主义则被看作一种代表“自私”的经济制度。稍稍熟悉中国传统的人当可看出此中关键所在。中国知识分子拼命想摆脱传统、拥抱西方,但始终未能跳出传统的思维模式。他们的建筑材料(从语言到观念)全是从西方输入的,然而建筑师并没有真正深入过西方式的建筑物,更不了解其内在结构和关系,所以造出来的仍然是中国式的房屋。通过中国传统的思想格局去接受西方文化,并不限于社会主义一项,其他如“民主”和“科学”也未尝不如此。这在文化交流的初期是不大能避免的,如佛教初来时有“格义”之法,即通过老庄的范畴来解释佛理。但佛理只和个人信仰有关,理解偏差了不致有太严重的后果。现代中国人接受西方文化却不然,他们是要即学即用的。以数亿人的大国任意作西方某些观念的实验场所,一旦失败了,其后果是不堪想象的。这使我想起了 1959 年周扬和陈寅恪的一段对话。陈寅恪问周扬,为什么半年以前新华社广播说大学生教学比老师还好,后来又说学生应该向老师学习?周扬回答说:新事物要实验,总要实验几

次，革命、社会主义也是个实验。陈寅恪不满意这个答案，他认为实验是可以的，但尺寸不能差得太远。陈寅恪和周扬之间的分歧给我们以深刻的启示：一个是对中国文化有最深切体会的史学家，一个是自信已得到"西方真理"——社会主义——的革命家，前者不免忧虑尺寸差得太远的观念对中国文化所造成的伤害，而后者则迫不及待地要在中国实验他所理解的社会主义。依时间推测，陈寅恪所深以为忧的恐怕还不是学生比老师更能教学的问题，而是当时进行得如火如荼的"大跃进"和"人民公社"。这一类大规模的实验正是从误解或歪曲马克思主义而来（这些实验在当时都是有所谓"经典"根据的，如"公社"即借用"巴黎公社"之名）。

中国人在"救亡"心情下要求以西方"真理"来彻底而迅速地改造中国。康有为《上皇帝书》便说："守旧不可，必当变法；缓变不可，必当速变；小变不可，必当全变。"这是近代中国知识分子的基本心态，一直到今天都还不失其代表性。依照这种心理发展下去，革命便成了唯一的"救亡"之道。一旦"革命"登场，政治（包括军事）力量便必然上升到主宰的地位，而文化力量则退居于无足轻重的位置。长期的"革命"最后使许多人相信"政治是决定一切的"。

革命是以政治暴力改变现状，其效果是直接的，真可以说是"立竿见影"。革命可以摧毁旧政治秩序，并建立新政治秩序，但这种变动只是表面的、形式的。一个社会和其中的无数个人是不是在政治结构改变之后便能在一刹那间完全脱胎换骨，恐怕今天谁也不敢作肯定的答复。由于革命本身所带来的精神亢奋和革命暴力的继续使用，政治力量在革命政权成立的最初时期依然会给人一种"一抓就灵"的实感。这是因为有些人震于革命的"威"而心折，有些人则怖于革命的"势"而屈身。"政治决定一切"的观念便由此而深入人心，但其实只不过是一时的幻觉。时间稍久，人人都会发现，政治力量所造

成的改变仅限于表象,实际上,无论经济、文化、社会还是心理等问题都不是政治所能解决的。中国近几十年“政治决定论”大行其道,直到最近几年才有改变的迹象,但余毒并未完全消尽。在“政治决定论”笼罩之下,文化的超越性竟已成为一个不敢见人的观点。任何人立论稍稍接近这种观点,便必然会被戴上一顶“唯心论”的帽子。

以上我是根据历史来说明为什么文化超越的意识在中国近代和现代不能抬头。这个历史的教训是深刻的,中国已为这一教训付出了巨大的代价。但今天中国已没有亡国灭种的危机,是可以平心静气地重新认识文化问题的时候了——包括西方文化和自己的文化在内。今天中国的危机毋宁是文化的危机,这个危机至少包括两个方面。客观方面,中国在过去三四十年中把过去的文化积存几乎糟蹋光了。我们应该承认,中国人在近百年中前仆后继地进行保卫国家和革命的事业,主要是凭借着民族文化的力量。在这一点上,中国知识分子的贡献是不可抹杀的,因为历次爱国运动和革命运动,其领导阶层都是知识分子。这不是否认人民群众的巨大作用,而是恰如其分地肯定知识分子的历史成就。但是从50年代起,中国知识分子遭到了前所未有的屈辱和迫害,他们的理想和热情早已荡然无存了。我在七八年前曾说过,老一代的中国知识分子大都是以平静的心情等待生命的终结,中年一代的有的彷徨苦闷,有的随世浮沉,年轻的一代则或者腐化颓废,或者愤世嫉俗,或者各谋一己的前程。这个观察,我自觉在今天还未失效,甚至更严重了。在主观方面,今天的文化危机特别表现在青年知识分子的浮躁心理上。他们是少数尚有理想、尚有热情的人,也是中国未来的希望所寄。他们浮慕西化而不深知西方文化的底蕴,憎恨传统而不解中国传统为何物。他们的思想境界没有超越五四人物,但以中西学术的修养而言,又远不及五四先辈那样坚实。五四人物反传统、倡西化,在当时是有历史背景的。例

如"礼教吃人"之所以能打动人心,是因为当时还有人忍心逼未婚女儿自杀殉节,以求政府的旌表。今天中国已没有这种"礼教"的传统,而桎梏力量也已经改变,我们不能把两者混为一谈。青年知识分子因为不敢公开地批判现实而拉出中国文化和儒家传统来做替死鬼,这种做法在主观用心上固然值得同情,但在客观效果上则不免令人担忧。首先,新名教和旧名教即使有某种思维结构上的关联,两者的思想实质却截然不同。旧名教的社会经济基础和制度根据在近百年的革命过程中已荡然无存,1949 年以后更受到有系统的彻底清除,并为另一形态的基础和根据所完全取代。试问在这种情况之下,旧名教在中国还有存在的空间吗?今天的文化批判者放过了新名教,而把一切苦难和罪恶仍归之于旧名教,这会有助于新文化的建设吗?不但如此,文化批判者的迁怒甚至从旧名教扩大到整个中国文化及其源头(如最近《河殇》所表现的心态),这符合现代人对知识必须"实事求是"的要求吗?其次,今天中国文化批判者所采取的批判方式正是新名教家在过去三四十年中所建立的。新名教家在以往的权力争夺中遭遇到任何不顺,最后都必然迁怒于中国传统。如果今天的文化批判者不是"迁怒"而是"指桑骂槐",也就是说他们是自觉地假借"旧名教"来谴责"新名教",那么他们也仍然是师法新名教家"影射史学"的故智。如果文化批判者的主观愿望竟能实现,我们有一切理由相信,中国将再一次出现"以暴易暴"的局面。

我已说过,对于中国青年一代文化批判者的基本用心,我们是十分同情的。我们绝不怀疑他们对中国传统的彻底否定是由于爱之深而责之切。但是这里有两个问题:第一,这种不加分析的否定是黑格尔所说的"抽象否定"(abstract negation),而不是"具体否定"(concrete negation)。只有"具体否定"才能完成文化超越的任务,使中国文化从传统的格局中翻出来,进入一个崭新的现代阶段。"具体

否定”包括吸收西方文化中的某些成分(例如“认知主体”、“政治主体”)和发挥中国文化中那些历久而弥新的成分(如“道德主体”、“和谐意识”),但更重要的则是培养和发掘中国本有的精神资源以为接引和吸收新资源的保证(详情此处不作讨论)。如果一味走五四以来“抽象否定”的道路,要完全“破旧”之后才能“立新”,我们将永远陷在一个恶性循环中,无由自拔。第二,我们应该重视韦伯所提出的“责任伦理”和“意向伦理”的区别。韦伯论政治家的专职时,认为两者不可偏废。从事政治工作的人不能仅仅自以为“动机”或“用心”是好的便可以把一己的政策强加于整个社会,他同时必须十分慎重地考虑到这一政策所将发生的社会后果。这是政治家的责任所在。中国现代的文化批判者是以改造整个中国为职志的,他们的责任比政治家的更要沉重。中国人对于“立言”一向注重责任感。孔子早已有“一言可以兴邦”和“一言可以丧邦”的警告。说实在的,中国今天弄成这种局面,正是由于“立言”者缺乏“责任伦理”。“立言”者如此,“立功”者更是如此(前引周扬与陈寅恪的对话可为一例)。在一个已有共识而久已安定的社会中,放言高论尚无大碍,因为这样的社会有自我调节的功能,人民有文化典范可依,也知所抉择。但不幸近百年来中国始终在动荡之中,文化上从来没有形成一个共同接受的典范。由于对现实不满,越是惊世骇俗的偏激言论便越容易得到一知半解的人的激赏。一旦激荡成为风气,便不是清澈的理性所能挽救的了。

我个人相信文化有超越的力量。但是近百年来,由于种种内外因素,中国人在文化上竟失去了这一超越的能力。自觉或不觉,许多人——尤其是在文化和政治上最为活跃的人——转而相信“政治力量”可以决定一切,这是中国悲剧的一个主要造因。文化要求理性与情感的平衡,而现代中国则恰恰失去这个平衡。各种强烈的情感——民族的、政治的、社会的——淹没了中国人的清澈理性。怎样

恢复这个理性？这首先是知识分子的责任。个别的知识分子都有一种无力感，觉得自己面对巨变无可奈何，因此毫无顾虑地发为激越的言论。但无数个别激越言论的集合最后终于造成一种共同的“声势”。另一方面，社会上永远有一批政治野心家等在那里，他们属于边缘知识分子，不能自造“声势”，但却最善于利用已成的“声势”，这几乎成了中国近代和现代史上的一个规律。知识分子的“无力感”也加深了他们对“文化超越”的怀疑，因而更助长了“政治决定论”的普遍意识。中国现代知识分子的命运诚然是值得同情的，但这种命运又在很大的程度上是他们的“无力之力”所造成的。这是绝大的历史讽刺。所以知识分子仅以此“批判”自豪是不够的，他们必须进一步进行“批判”的“批判”，包括对自己那种“无力之力”的深刻认识。王国维早就说过，现代知识分子怀疑一切，然而却从不怀疑自己立论的根据。这是“文化超越”的最后一关。能不能突破这道最后的关口，命运仍然掌握在知识分子自己的手中。

试论中国文化的重建问题

董仲舒在著名的《天人三策》的第一策中对曰:“故汉得天下以来,常欲善治而至今不可善治者,失之于当更化而不更化也。古人有言曰:临渊羡鱼,不如退而结网。今临政而愿治者七十余岁矣,不如退而更化;更化则可善治,善治则灾害日去,福禄日来。”

董仲舒对策之年虽在史家之间尚有争论,但上距汉之初兴约70年则是不成问题的。这是汉代统一以后从政治建设转向文化建设的一个重大关键。董子所说的“更化”后来便成了中国史上最著名的“崇儒更化”,儒家思想从此在中国取得了正统的地位。无论我们今天对于儒家的看法如何,这一历史事实至少告诉我们,在中国的传统观念中,政治是要建立在文化的基础之上的,这就是所谓“更化则可善治”。

从辛亥革命到现在恰好70年了。在这70年中,中国也始终是处在“临政而愿治”,但不曾“退而更化”的状态之中。其间虽也曾发生过五四运动,是属于文化思想方面的革命,然而为时甚暂,并且很快地便为政治运动吸引以去。所以认真地说,中国近数十年来在文化思想方面的成绩依然是有限的。承《中国时报》的好意,一再希望我在辛亥革命七十周年之始,对文化问题略抒己见。但是由于文化

重建的题目太大，我只能就根本态度方面表示一点个人的看法，粗疏浅薄将是不可避免的。

自19世纪末叶以来，关于中国传统文化的问题便不断有人提出来讨论；五四以后，关于中西文化的争议更是高潮迭起。这些讨论和争议在当时虽然没有获得共同的结论，但是多少也发生了一些澄清观念的作用。时至今日，大概已没有再坚持“本位文化”、“全盘西化”或“中体西用”种种旧说法的了。以前谈文化问题的人往往显露两个倾向：第一，他们将复杂万状的文化现象在文字上加以抽象化，并进一步用几个字来概括整个文化传统的精神；第二，这种抽象化又引起了一个不易避免的倾向，即以为具体的文化现象也和抽象的观念一样可以由我们任意摆布。上面所说“本位文化”、“全盘西化”之类的态度便是这种倾向下的产物，其基本假定是人们（其实只限于少数知识分子）可以主观地、片面地决定文化发展的方向。我在本文中将尽量避免这两种倾向，但是并不否认我们的自觉的努力可以有助于文化的发展。大体言之，在思想和价值的领域内，如果客观条件允许，我们是可以通过持续不断的努力而有所创新的。中外历史上，这样的例证多不胜举，18世纪欧洲的启蒙运动和20世纪之初中国的五四新文化运动尤其是最有力的证明。

另一方面，我们今天讨论中国文化的重建问题，在基本观念上已和四五十年前的“全盘西化”论者截然不同。这几十年间学术界（尤其是人类学）关于文化的探讨以及许多非西方民族的文化发展加深了我们对文化变化的了解。文化虽然永远在不断变动之中，但是事实上却没有任何一个民族可以一夕之间尽弃其文化传统而重新开始。克拉孔（Clyde Kluckhohn）曾指出，一个社会要想从它以往的文化中完全解放出来是根本不可想象的事。离开文化传统的基础而求变求新，其结果必然招致悲剧。德国1919年颁行的魏玛宪法

(Weimar Constitution)便是显例。这个宪法作为一个抽象的政治文件而言是相当精彩的,可谓民主精神的充分体现。但由于它完全脱离了德国文化背景,因此施行起来便一败涂地,最后竟导致希特勒的崛起,酿成大祸。克拉孔指出,这部宪法的出发点便是人事的改革可以不顾文化条件而一切从头做起(见 Clyde Kluckhohn,*Culture and Behavior*,*A Free Paperback*,1962,p. 70)。其实魏玛宪法虽然失败,尚不失为理性的产物。所以今天已不再发生所谓"西化"的问题,更不必说什么"全盘西化"了。现代的科学与技术在文化上显然具有中立性,经济发展也已证明可以适应各种不同的非西方的文化环境。近来文化的讨论用"传统"与"现代"来代替"西化"与"本位化"这样的旧名词,绝不是偶然的。在现代科技的强烈冲击下,每一文化(包括西方在内)都曾经过一个"传统"与"现代"互相激荡的历史阶段,并且由于各民族的文化背景不同,这种激荡的过程与结局也彼此殊异。换句话说,每一民族的传统都有其特殊的"现代化"的问题,而现代化并不是在价值取向方面必须完全以西方文化为依归。以前的人把"西化"和"现代化"简单地等同起来,显然是一个错误。

最近几年来若干地区的文化动态更使我们真切地认识到,今天世界上最坚强的精神力量既不来自某种共同的阶级意识,也不出于某一特殊的政治理想,唯有民族文化才是最经得起时间考验的精神力量。共产世界的分裂,如中俄冲突、中越冲突,分析到最后,断然有民族文化的力量在暗中推动。伊朗对西方文化特别是美国文化的强烈反抗,虽已越出理性的轨道,但其所表现的乃是民族文化意识的觉醒,则至为明显。伊朗的文化传统寄身于伊斯兰教,亦正如波兰的民族精神依附于天主教。波兰天主教的精神权威往往超乎波兰共产党的领导效能之上,这尤其是文化力量大于政治力量的明证。

基于我们今天对文化的认识,中国文化重建的问题事实上可以

归结为中国传统的基本价值与中心观念在现代化的要求之下如何调整与转化的问题。这样的大问题自然不是单凭文字语言便能完全解决的，生活的实践尤其重要。但是历史告诉我们，思想的自觉依然是具有关键性的作用的。自五四运动以来，中国文化重建所遭遇到的挫折至少一部分是思想的混乱造成的。自康有为的《大同书》以来，各种过激思想一直在不断地影响着中国的知识界，最后竟使中国卷入共产主义的浪潮之中。这绝非任何历史决定论所能解释得清楚的。没有任何客观的证据可以使我们相信，中国近代社会经济和政治的发展必然要归向共产主义。如果近数十年间中国知识界对中西文化的异同在大关节上具有基本的了解，那么我敢断言，事情断非今天我们所看到的那样。马克思主义在西欧和日本都曾长期地活跃着，但却始终停留在各种思潮之一的阶段，这一事实最足以说明中国近代思想的贫困。

造成中国思想贫困的客观因素当然很多，不过从主观方面来看，中国学术思想界本身也不能完全辞其咎。70 年来，中国并没有一个持续不断的文化建设的运动。前已指出，五四新文化运动不幸变质太早，还来不及在学术思想方面有真实的成就，便已卷入政治漩涡中去了。这和西方的“文艺复兴”、“启蒙运动”或中国的“理学运动”都无法相提并论。古人说：“礼乐所由起，百年积德而后可兴也。”近代中国正缺少这样一个“积德”的阶段。但问题并不完全在于政治社会情况的不安定，以致学术工作无从循序渐进。更重要的是，多数文化运动的领导人物仍然摆脱不了“学而优则仕”的传统观念的拘束，因此不能严守学术岗位。在他们的潜意识里，政治是第一义的，学术思想则是第二义的；学术思想本身已无独立自足的意义，而是为政治服务的事物。自康有为著《新学伪经考》、《孔子改制考》以来，这种偏向便愈来愈显著。不但治中学者如此，治西学者亦复如此。一般倾慕

西方文化的人在取舍抑扬之际也缺乏真知灼见,对于自己还没有十分弄清楚的东西,他们往往已迫不及待地要用之于中国政治和社会的改造。这种轻率而又轻薄的态度不但与西方"为知识而知识"的精神完全背道而驰,而且也和中国人所一向讲究的为学须分本末人己的传统大相径庭。王安石是一位用学术来改造政治的伟大人物,他曾把学术与政治之间的领域作了恰如其分的划分。他说:"为己,学者之本也。……为人,学者之末也。是以学者之事,必先为己,其为己有余,而天下之势可以为人矣,则不可以不为人。故学者之学也,始不在于为人,而卒所以能为人也。今夫始学之时,其道未足以为己,而其志已在于为人也,则亦可谓谬用其心矣。谬用其心者,虽有志于为人,岂能乎哉!"(《临川先生文集》卷六十八《杨、墨》)中国近代从事文化运动的人就不幸犯了"其道未足以为己,而其志已在于为人"的大病。

以往的失败对我们有绝大的启示。文化建设必须立足于学术思想的深厚基础之上,这是需要坚韧的精神和长期而艰苦的努力才能获得的。70年来,我们都在"临渊羡鱼"的心理状态下蹉跎过去了,但"退而结网"的工作却始终没有认真地进行,这是今后必须补足的一课。

中国传统中的基本价值与中心观念如何转化?这个问题太大,没有人能给予简单的答案。就学术思想的范围之内所能做的努力而言,我个人在经过了慎重的考虑之后,愿意提出以下几点建议:

第一,现代性格的文化重建和董仲舒时代的崇儒运动不同,它绝不能基本上依赖于政治力量。以西方文化而论,其现代性正表现在从中古政教合一的局面中解放出来。这个发展始于文艺复兴,至启蒙运动(Enlightenment)而正式完成。汉代去古未远,且有秦代以吏为师的先例,所以董仲舒的"更化"仍走的是官师合一的"复古"道路。

事实上,中国史上的重要文化运动无不起源于民间,先秦诸子、六朝玄学与佛学、宋明理学都是如此。但这些运动最后往往流为官学,因而失去其活力,两汉的经学、唐代的三教讲论,明清的程朱正学都是显证。今后的文化发展必须突破这一传统的格局。学术和文化只有在民间才能永远不失其自由活泼的生机,并且也唯有如此,学术和文化才确能显出其独立自主的精神,而不再是政治的附庸。但是这并不表示学术与文化必然是和政府处在对立的地位,或与政府不发生任何关系。在现代的社会中,学术与文化有时可以是一种"批判的力量",但这种批判的锋芒并不是专门指向政府的。另一方面,政府对学术与文化则有从旁支持与奖励的责任,这种支持与奖励又往往是和现代化的程度成正比例的。我说"从旁",意在强调学术与文化自具独立的领域,政府只有提供经费的义务,而无直接干涉的权力。当然,学术与文化脱离了政治的控制之后还会遭到其他问题的困扰,但是问题的性质已变,是现代的而不是传统的了。

第二,如果如上面所说,文化重建涵蕴着传统观念与价值的转化,那么,政治与学术思想之间的关系必须作新的调整,即不再是第一义与第二义的关系。根据中国传统的理论,道统本当在政统之上,学术思想较之政治是更具有根本性质的人类活动。然而以实际情形言,政治在整个中国文化体系中却一向是居于中心的位置。传统社会的人才几乎大部分集中在政治方面,便是明证。自汉代经学与利禄相结合以后,学术思想的领域便很难维持它的独立性,而是成为通向政治的走廊。从博士制到后代的翰林制,传统的学术机构是附属于政府的,因此并没有自主的力量。大体而论,中国历代的学术是靠少数学者以私人的身份来维持的。宋、明儒者如周、张、二程、朱、陆以至陈白沙、王阳明等人,其学术皆由深造而自得之,不但得不到朝廷的支持,而且还被斥为"伪学"、异端。二程、朱子、阳明都时时忧虑

科举会妨害真学术,这尤可见学术领域受政治力量冲击之一斑。传统中国所谓读书人之中,绝大多数是为了功名利禄而读书的。其中偶然也有因习举业而接触到圣人之道,便从此转向学术方面的,但毕竟是太少了。在这种风气的长期熏陶之下,中国知识分子无形中养成了一种牢不可破的价值观念,即以为只有政治才是最后的真实,学术则是次一级的东西,其价值是工具性的。这种观念在近代史上的具体表现便是把一切文化运动都化约为政治运动。不但五四新文化运动终结于政治分裂,其他许多规模较小的文化活动最后也经不起政治浪潮的冲击。另一方面,不少从事政治活动的人也往往在开始的时候假借学术或文化的名义。换句话说,政治永远是最后的目的,学术与文化不过是手段而已。在这种情形之下,学术与文化是谈不上有什么独立的领域的。因此在今后文化重建的过程中,我们必须彻底改变看法,牢牢地守住学术文化的岗位。现代中国最流行的错误观念之一便是把一切希望都寄托在政治变迁——无论是革命式的还是改良式的——上面。一般知识分子似乎认为只有政治变好了,中国的文化、社会、经济各方面才能跟着起变化。这种想法的后面不但存在着一种急迫的心理,而且也透出对政治力量抱有无限的信任。后者正是中国传统所留下来的成见。戊戌政变时,王照主张先多立学堂改变风气,然后再行新政。这是从文化到政治的一条正路。但是康有为不以为然,他对王照说:“列强瓜分就在眼前,你这条道如何来得及?”毋庸讳言,康有为的想法在今天的中国仍然是十分普遍的。

我们今天不禁要问:何以近百年来我们这样重视政治的力量,而在中国现代化的整个过程中,政治竟是波折最多、进步最迟缓的一个环节呢?即使是在许多号称追求民主的中国知识分子身上,我们也往往看不到什么民主的修养。这最足以说明政治是一种浮面的东西,离不开学术思想的基础。近代中国政治素质的普遍低下正反映

了学术思想衰微的一般状态。在学术思想方面未发生建设性的根本变化之前，政治方面是不会突然出现奇迹的。因此，我愿意郑重地指出，任何关于中国文化重建的新尝试都不能不从价值观念的基本改变开始，那便是说，我们必须把注意力和活动力从政治的领域转移到学术思想的阵地上来。这一观念上的转变不但是现代化的一个先决条件，而且也符合中国传统中政治与学术之间的理论分野，这种分野不幸在实践中遭到长期而严重的歪曲，现在似乎是到了必须彻底改正的时刻了。

第三，我想非常简略地谈一谈有关文化重建的实质内容的问题。70 年来一切关于中国文化重建的问题其实都可以归结为一个问题，即在西方文化的冲击之下，中国文化怎样调整它自己以适应现代的生活。因此今天中国所谓文化重建绝不仅仅是旧传统的"复兴"。近代中国虽屡经战乱，但并没有遭到中古欧洲那种被"蛮人"征服的命运，在文化上更没有进入任何"黑暗"时代。"文艺复兴"(Renaissance)在中国的出现是既无必要也不可能的。许多人所深为慨叹的中国传统文化的衰落其实乃是在西方文化冲击下的蜕变历程。用我们今天的眼光来回顾，这个历程中诚不免充满着非理性的盲动，但这恐怕只能归咎于无可避免的历史命运。因为近代中西文化的接触并不是事先计划好的，而且在中国方面，更是完全没有任何心理准备的。从这一意义上来说，我们只好接受这个历程是既成的事实，而无须过分地惋惜。文化重建绝不意味着我们要回到 19 世纪中叶以前的历史状态，谁都知道那是不可能的。

如果我们所期待的文化重建无可避免地包含着新的内容，那么西方的价值与观念势将在其中扮演重要的角色。事实上，由于近百余年来各种西方的价值与观念一直在不断地侵蚀着中国，中国文化早已不能保持它的本来面目了。现在的问题只是我们怎样才能通过

自觉的努力引导文化变迁朝着最合理的方面发展而已。

提及文化的方向,我们便自然地想到五四新文化运动。这是中国近代史上第一次具有明确的方向的思想运动,即所谓民主与科学。今天回顾起来,我们当然不难看出五四时代人物在思想方面的许多不足之处。最重要的是,他们对科学和民主的理解都不免流于含糊和肤泛。至于他们把民主与科学放在和中国文化传统直接对立的地位,那更是不可原谅的大错误。但是就中国文化重建的方向而言,民主与科学的确代表现代文明的主要趋势。五四所揭示的基本方向通过 60 年的历史经验而益见其为绝对地正确。我们稍稍追溯一下五四前后中国社会的实际状态,便不能不承认新文化运动在当时确曾发挥了心灵解放的绝大作用,这是一个无可争辩的历史事实。

民主与科学虽然是近代西方的观念,但是它们和中国文化并不是互不相容的。英国的李约瑟曾一再强调中国自有其科学的传统,民主作为一种尊重人性的政治理想而言,也和儒家与道家的一些中心观念有相通之处。因此,我们接受民主与科学为文化重建的起点并不意味着走向西化之路。这里用“起点”两字是表示两重意思:第一,离开了民主与科学的现代化中国是不可想象的事,这是文化重建的基本保证。因此我们今后仍然要继续高举民主与科学的鲜明旗帜。第二,我们已与五四时代的认识不同,民主与科学绝不能穷尽文化的全幅内容。道德、艺术、宗教等需要经过现代的洗礼,但是并不能直接乞灵于民主与科学。五四以来形成思想主流的“实证主义”(Positivism)的观点必须受到适当的矫正。换句话说,文化重建虽以民主与科学为当务之急,然而在民主与科学之外仍然大有事在。

今天重新肯定五四在文化方向上的正确性是十分必要和适时的。最近二三十年来,我们常常看到不少爱护中国文化的人对五四的缺点严加谴责并进而否定它所代表的文化方向。五四时代的人对

中国传统文化，特别是儒家的攻击诚然失之过激，这是不必讳言的。这种激烈的态度也是近代西方启蒙运动的一个基本特色。18世纪伏尔泰、狄德罗等人对基督教传统的攻击也同样不免过火。但是，另一方面，如果我们把当时的教会和在社会上流行的种种黑暗的习俗联系起来看，我们便自然会对这些启蒙思想家的激越情绪产生一种同情的了解。连理性主义大师康德都因为有关宗教的言论而受到政府的迫害，其他也就可想而知了。以彼例此，我们在评价五四的时候也必不可由于时过境迁之故而把五四的思潮和当时的历史背景完全割裂开来。当我们看到民国初年北京、上海十七八岁的少女还在“礼教”的压力之下为未婚夫“殉节”时，恐怕只有最无心肝的人才能为“饿死事小，失节事大”的话辩护吧！康德认定启蒙的精神是：“人必须随时都有公开运用理性的自由。”(The public use of one's reason must be free at all times)五四的原始精神正是如此，即不受一切权威的拘束，事事都要问一声“为什么”。

我绝不是无条件地颂扬五四的文化运动，更不以五四为满足。恰恰相反，我们早就应该超越五四的思想境界了。但是由于五四在学术思想方面缺乏真实的成就，当时所提出的民主与科学到今天大部分还停留在理想的阶段。所以在要求超越五四的同时，我们还得补上五四时代所未能完成的思想启蒙的一课。由于最近二三十年来中国大陆在文化上一直是处于“逆水行舟”的状态，今天的知识分子尤其迫切地感到有“再启蒙”的需要。因此无论五四本身具有多少缺点，它所揭示的方向在今后文化重建的过程中都必须获得肯定。

一方面肯定五四的启蒙精神，另一方面超越五四的思想境界，这就是中国文化重建在历史现阶段所面临的基本情势。在结束本文之前，让我对超越五四的思想境界这一点再略作说明。

前已指出，自清末以来，中国思想界一直是处在一种不健康的急

迫心理的压力之下。五四时代的人物也不例外,因此视野和胸襟都不够开阔。他们往往不能对中西文化在道德、宗教等精神层面所遭遇到的现代危机有任何深刻的同情和理解。不但中国的理学和佛教仅成为抨击的对象,西方的基督教和唯心论一系的哲学也得不到公平的待遇。至少五四的主流思想是显然带有这种粗暴的倾向的。在这一类的偏见方面,我们今天自然没有理由再步五四的后尘了。

文化重建必须建立在对中西文化的真实了解的基础之上,这正是我们几十年来应该从事但是却没有认真进行过的基本工作。中西文化传统都包含着非常复杂的历史成分,绝不是三言两语所能概括得尽的。我们有时为了讨论的方便,不免要用某些简单明了的概念来对中西文化作一种总提式的描述。例如有人说中国文化是静态的,西方文化是动态的;有人说前者是知足的,后者是不知足的;更有人说前者是德性的,后者是智性的。这种概括式的对照当然并不全是毫无根据的胡说,但是如果运用得不当,却最能引致认识的混乱和思想的贫困。五四以来的好几次所谓"文化论战"都足以说明这种情况。所以就文化重建的主观条件言,我们首先必须调整观念,尽量保持一种开放的心灵,只有如此,我们才不会重蹈以往论战双方那种褊狭武断的覆辙。

中西思想传统都不是和谐的整体,其中包含了许多互相歧异以致冲突的成分。中国思想史上早已有儒、释、道的三大系统,而每一系统之内又复有宗派之别。西方文化的来源是多元的,所以情形更是复杂万分。宗教、哲学、科学、文学、艺术从来便各有独自的领域,也各具不同的传统。以眼前而论,西方世界在学术思想方面尤其充满着内在的矛盾和紧张。撇开马克思主义与非马克思主义两大壁垒的对峙不谈,学术界便有所谓人文学与科学的"两个文化"的冲突,哲学界也有英美分析传统与欧陆的存在主义和现象论之间的争执。在

一般思想界,德国的“批判理论”(critical theory)现在正在向主流派的政治社会学说挑战,这一派人特别强调知识的批判性格和解放效能。这是西方式的知行合一的理论,在思想上,一部分渊源于马克思所谓哲学的任务在于改变世界之说。甚至在西方思想的核心部分,即知识论的领域内,今天也大有异说竞起的趋势。科学哲学(philosophy of science)的最新发展已相当大地改变了以往实证论者对“科学”和“知识”所持的那种褊狭看法。在有些识解宏通的哲学家〔如普特南(Hilary Putnam)〕的眼中,文学、人文学、伦理学等也一样具有“知识”的身份,不过与自然科学的知识不尽相同,不能“形式化”(unformalizability)而已(可看 Putnam 的近作 *Meaning the Moral Sciences*, Routledge & Kegan Paul, 1978)。

仅仅以学术思想的主要流派而论,中西文化的内部已经是如此复杂,则斟酌尽善以消纳西方思想于中国文化传统之中自然是一种不可想象的巨大工程。从前佛教传入中国,从汉末到宋代,经过近一千年的发展才有理学出来总结了思想重建的历史事业。但是佛教不过是一种宗教,其最初的影响大体上仅限于信仰方面。西方文化之侵入中国,其冲力及影响面都远非佛教所能比拟于万一。中国人在尚未正式接触西方思想之前,早已在政治、经济、社会等各种生活层面上受到西方文化的强烈冲击。这种总体性的文化挑战是中国史上前所未有的遭遇。如果佛教中国化的历史经验足供参考,那么中西学术思想的真正融合必将是一个长期的发展历程。陈寅恪先生曾说:“窃疑中国自今日以后,即使能忠实输入北美或东欧之思想,其结局当亦等于玄奘唯识之学,在吾国思想史上既不能居最高之地位,且亦终归于歇绝者。其真能于思想上自成系统,有所创获者,必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而适相成之态度,乃道教之真精神,新儒家之旧途径,而二千年吾民

族与他民族思想接触史之所诏示者也。”(《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告三》)

陈先生所推测的大方向自然不错,但是我们必须注意,西方思想绝不能简单地和佛教相提并论。佛教的基本立场是出世的,因此与中国思想的主流格格不入。西方思想则千门万户,其中颇不乏精微的入世理论,足与中国的旧说互相印证。尤其重要的是,前已指出,西方文化一开始就撼动了中国文化的根本。百余年来,不但中国的社会结构、经济形态、政治制度都发生了基本的改变,而且思想和语言也早已非复旧观。换句话说,中国的思想传统一直在迅速的转化之中,远不像六朝、唐、宋时代那样容易保持“本来民族之地位”了。

我十分同情陈先生的说法,即中国将来终必将在思想上自成系统。我也很同意陈先生的评价,即玄奘的唯识之学在中国思想史上占不到最高的地位。但是我觉得中国现阶段学术思想的空前贫困正是因为今天缺乏玄奘型的人物,肯以毕生精力忠实输入西方的各种学说而不改其本来的面目。陈先生所说的“北美或东欧之思想”,大概是指当时流行于中国的实验主义和马克思主义而言。事实上,五四时代的知识界领袖们在对这两种思潮还没有彻底弄清楚以前,就已迫不及待地把它们当作解决中国政治、社会问题的万灵丹了。即使是对学术思想有真正兴趣的人也不免看事太易,往往根据西方某一家之言便想要贯通中西,以达到陈先生所谓“思想上自成系统”的境界。杜威、罗素、马克思、黑格尔、康德等都曾先后在中国现代思想史上扮演过“西方圣人”的角色。这种浮薄的学风一直流传到今天,还没有完全矫正过来。

在步伐快速的现代世界中,中西思想的融合也许不必像佛教中国化那样要八百至一千年的长时期才能完成。但是回顾我们 70 年来在学术思想方面的工作,无论就“整理国故”还是“吸收输入外来之

学说”而言，我们所取得的成绩都还是很有限的，因此这个巨大的工程恐怕不是短时间内便能够告一段落。我在本文的开始曾引了董仲舒“退而结网”的话，这个“退”字尤其是我们应当特别注意的。献身于学术思想的人永远是甘于寂寞的工作者，他们必须从热闹场中“退”下来，走进图书馆或实验室中去默默地努力。佛教之所以能震荡中国，正是由于有鸠摩罗什、真谛、玄奘等许多大师不断地在那里埋头从事译经的工作。这种工作记载在历史上好像非常热闹，其实他们当时的生活却是隐退而寂寞的。如果我们承认输入吸收西方各种学说是中国文化重建的重要一环，那么这些佛教大师的范例依然是值得我们师法的。但是这种“退”并不是消极逃避，相反的，从整个文化史的观点看，乃是最积极的进取。孔子晚年返鲁编定六经，便可以说明“退”的含义。汤因比论文明的发展时曾提出过“退却与重回”(withdrawal and return)的公式，则尤足以与“退而结网”、“退而更化”之意互相发明。佛教虽主出世，但是中国的华严宗却有“回向”之说，可见“退”就是为了“回”，而且也只有在“退”的阶段中才能创造出“回”的条件。愿以此意与有志于文化重建的朋友们共勉之。

自我的失落与重建

——中国现代的意义危机

首先要说明,这次讲题的内容较具一般性,是我近来常常思考但是还没有得到确定答案的问题。这里并不涉及一套有系统的哲学或历史观。所谓“意义危机”,当然比“自我失落”涵盖得大,但是我讲“意义危机”的时候,是把“自我失落”当作一个重点。

“意义”事实上可以等同于文化。我记得韦伯曾说人类编织意义的网,然后蜷在里面。每个文化都是一面网,这网可大可小。在传统中国和传统西方中,意义的世界比较稳定,如中古西方有不可破的上帝观念,中国人有天地君亲师的观念。这些传统意义都有宇宙论作背景,是属于长期稳定的意义,不太会发生危机。并不是说中国过去没有危机,可以说每一种思想史上的大变化都是一个危机的出现,如大汉帝国崩溃,思想改变,由儒家入世思想当道变为道家、佛教盛行。但是古代的意义危机和现代的意义危机是无可相比的,因为我国现代是天崩地拆了,西方则是上帝死亡了,这样的危机不可谓不大。

中国的现代危机大概始于 19 世纪末 20 世纪初,当时“意义”的危机已相当明显。自古我们视为天经地义、不可动摇的真理,如天地君亲师、五伦等万古纲常突然间改变了,这种三千年未有之剧变至今尚未结束。今天之所以单谈“个人的失落”这一部分,是因为最近我

遇见大陆的人士，其中年长的有四五十岁，也有二十几岁的青年，从他们身上，我感受到他们对自己有一种失落感。我想到尤其是大陆年轻的一代，经常不清楚他们自己是谁。“我是谁”，这是一个很浅的问题，同时也是一个极深奥的问题，自古至今都无法答复的。但是在一个文化没有危机、意义系统稳定的时代里，人人清楚自己是谁，如中国京戏中，“臣尽忠来子尽孝，不枉人间走一遭”。这些所谓忠臣孝子皆纯指所扮演的社会角色而言，若照庄子、道家的思想，所谓真我就是真人，完全是自身的，和所扮演的社会角色无关，可能与宇宙的本体发生联系，或是道之一部分。道是不可说的，人却可以认识什么才是真的自己。以上这些问题，在以前比较简单，大家承认有一个超越的力量，或叫作“道”，或叫作“仁”，甚或某一种高高在上的东西，和人联系在一起，你觉得很稳当可靠，没有危机感。现在则不同，现代虽仍有宗教，但对不信宗教、俗世的知识分子该如何呢？他们很难相信有一种仁义道德的力量是和天地相连的。如文天祥临死前所写的《正气歌》，他认为正气是整个宇宙的化身，死亡后回到天地是心安理得之事，他觉得死亡并非消灭，所以没有缺憾。这必须有一份信仰的超越力量，即如史可法的从容就义，也是因为他在精神上有一种超越力量。

现代中国人很少会相信天地仁义道德的力量，传统知识分子所信仰的儒家思想是依赖于俗世制度、家庭制度作支撑的。现在家庭制度本身遭到极大的破坏，亲族邻里的关系也不可靠。现代社会的流动性使这些原来儒家得以寄生的制度发生动摇，所以真正信仰儒家的人也就比西方信奉基督教的人少得多。究其根底，儒家虽有宗教的一面，但在今天已不能普遍提供“意义”了。从天地、超越的观念来看，儒教也算是一种宗教，但因为没有组织、传教士，也就无法长期维持下去。从前在中国各种学校中，小自家庭私塾，大到州学、县学、

太学,都有至圣先师孔子的牌位,学生必须每日向孔子行礼、致意,这些仪式都是极重要的,如果没有这些仪式,师生之道久而久之就为人所淡忘了。这是儒家、儒教比不上西方信徒之多的原因。而中国的道教原是许多本土信仰糅合、抄袭佛教的内容仪式而成,即便合而观之,佛道也只提供了出世的想法,不一定能解决现代中国人面临剧变世界时的自我失落问题。这就产生了危机:中国人不信固有文化。

早期稳定的传统文化至现代忽而起了变化,从严复、梁启超开始介绍西方的思想文化起,一种观念逐渐形成,那就是中国的意义世界不可靠,必须向西方寻求新的意义。再如1905年至1911年章太炎、刘师培领导的《国粹学报》。一些现代中国的启蒙者,连本是传统学术大师的人物,都纷纷向西方世界寻求一个新的意义系统,他们第一个大目标即是国家如何生存。中国从康有为上书以来,如《波兰亡国记》所隐喻的,通常强调一点:中国领土即刻会被瓜分,国家的危机也就是第一个意义危机。这一段时间从清末持续到抗日战争。《国粹学报》介绍西方的思想,多半与欧美政治哲学有关,其中如卢梭的《民约论》影响极大。其实这些新的意义并非西方所独有,中国可能"古已有之",只因中国的另一种制度或另一种历史发展而湮没了。这可从古籍中找到根据,例如当时一再被提出的孟子的"民为贵,社稷次之,君为轻"。另外如19世纪末20世纪初中国的无政府主义者也有援引老庄思想的。无政府主义当时又和共产主义很接近,当时许多人分不清两者之间的界线,其实两者之间差异很大。当时所向往的大体是乌托邦的社会主义,李泽厚就讲述过,中国许多老一辈共产党员、革命分子最初认为共产主义并不是最后一步,他们之所以参加共产党,是希望为无政府主义铺路,达到最后人人皆自由的目的。甚至像庄子所倡的自由,非但人与人之间无界限,而且人与鸟兽相处,也能达到所谓麋鹿不惊的理想境界。由此可见,当时这种无政府主义

的思潮多少是以自我为本位，而非以群体为本位。这一套思想在民国初年的《国粹学报》时代得到大力的提倡，所以可以这么说：当时所讨论与关心的并非完全集中于集体问题、国家民族问题。但是很快地，中国的政治情势国际情势，使得国人将国家的问题、民族的危机放在第一位。这时意义的危机已不再以“自我”为中心。

下一阶段思想界最大的变化发生在五四时期，但又分成两个小阶段。五四的前一阶段大约从 1917 到 1921 年，强调个性解放，如《狂人日记》中提出的对吃人礼教的看法，就是从自我的观点出发，所透露的是纲常压迫下个人意义的危机。后一阶段，意义的危机则从个人转移到国家，这大致是 1921 到 1928 年间的事。前期的个人主义，陈独秀比胡适还更有代表性。但个性解放以后的自我究竟应该怎样安顿？这个问题当时没有答案。鲁迅所提出的问题“娜拉（易卜生剧中主角）从家庭出走以后到底向何处去”便象征了自我的失落。我们可以说，五四后期国家和民族的危机感和早期的个性解放是有着内在的矛盾的。即使是个人主义者，在整个民族的危机前面，也不得不暂时把个人放在一边，先救国家。以胡适为例，他在《社会不朽论》一文中提出小我终究会死亡、消失，而大我社会千秋万世都要流传下去。基本上，胡适不相信灵魂，但他却相信不朽，指的就是小我的不朽必须依靠大我的万古长存。因此，我们不能简单断定胡适是个人主义者。他在五四时期便写过一篇文章，提倡“非个人主义的新生活”。最近我从胡适的十八本日记中发现，从头至尾他都没有考虑到个人的问题，无论婚姻、交友、教书、做事，他所牺牲的都是自我，只为成全大我。在此不难发觉，胡适在言论上虽提倡个人自主，行事却是以成全大我为目的，两者之间呈现出一种紧张状态，似乎是矛盾不相容的，但是从长远的角度观之，胡适并不认为两者有冲突，他认为中国最要紧的是把中国变成一个现代化的国家，使它能在世界上生

存，然后小我才能得以发展。

30 年代以后，民族危机升高，一般人，尤其是知识分子，都有为民族生存牺牲小我的观念，个人主义没有发展是很自然的。可以肯定地说，近百年来大家所讨论的皆是大我的问题，无论是国家民族危机，还是中西文化之差异，皆是以群体为单位，很少以个人为单位。中国人多数在探索与集体存亡有关的问题，亦即先就大我来探究，因而对小我没有真正深入去发挥。反观西方近代化过程，则与中国迥异。早在文艺复兴时代，人文主义者已慢慢思考到个人尊严、灵魂不朽的问题，至后来的宗教改革更深入个人信仰、个人直接面对上帝的问题，另外尚有某些思想家提出认知的自我、知识的自我，即是一种分解、客观化的自我。而中国由于宗教没有深入，儒家无法成为一个宗教，现代又由于救亡图存的迫切需要，未能真正深入探讨自我的问题，甚至对于人权问题也没有什么发挥。古代《庄子》里面对自我的种种看法后来影响了许多作品，包括魏晋以下的诗文。宋明理学、王阳明乃至晚明的许多学说谈的常是自我的问题。换言之，中国并非没有个人自由思想的源头，而是未能深入去发掘，后人或觉得没有必要，或只想解决“大”问题，这些皆是造成自我失落的主因。

但是自我的问题并非如此容易消灭的，你可以用“大我”压它于一时，但最后它仍将变相出现，所谓 ego，即一种形躯的、无道德意识的、无任何超越性、只有利害打算的、中国人称之为“人欲”的自我，就会赤裸裸地呈现。它会篡夺所有有关集体性、大公无私的美妙的名词，取而代之。许许多多久经压抑的原始自我——“人欲”也得以趁机借“人民”、“革命”等大我的符号——“天理”而横流。

今天，集体危机过去了，个体的危机比五四前夕更为严重。自我的失落是大陆上年轻一代中的普遍现象。这个危机恐怕没有别的办法来解决，只好向中西的文化里去寻找一些新的意义符号。在过去

一百年中，最广为人用的是集体性的意义符号，如革命、爱国、人民，但现在已不起作用，因此最好的方法是换一批符号，换一批关涉自我的符号，回到自我的系统中去寻找，甚至可以从中国的诗词中探求。讲到这里，我想到王国维。王国维最初追求的也是自我，他读的是哲学、文学，对自己写的词相当自负，虽不敢称在北宋之上，至少也超过南宋。他曾说“词以境界为最上”，所谈的仍是个人自我，如“有我之境”与“无我之境”。但北伐前夕，他那一套人生意义都崩溃了，因而自我也失落了。统言之，王国维是近代对自我追求有深度成就的极少数人之一，只可惜他的自我在周遭的意义世界里无法存在，因而整体崩溃，这确实是一大悲剧。至于重建的问题，说不定还是要从中国的诗文、庄子、禅宗语录中去找寻答案。“追求新的自我”对现代中国人来说实在是大课题，经过几十年悲剧得来的深切反省使我们更觉察，在超越的世界崩溃以后，我们必须努力重新建立以个体为本位的意义系统。

附注：这是 1991 年 7 月 1 日应德富文教基金会之邀在台湾大学的演讲词，由《中国时报》记者王妙如女士整理成篇，特此致谢。此次收入本集，我作了一些修改和增补。

文化的病态与复健

——刘笑敢《两极化与分寸感》序

《两极化与分寸感》是刘笑敢先生最近几年中经过慎思明辨撰写的一部专著。笑敢撰写期间曾在普林斯顿寄寓了一段较长的岁月，我们常有晤谈的机会。因此我不但深知其治学的勤苦，而且也分享过他的创作的乐趣。现在此书即将问世，笑敢要我为此书写一序文，我不敢坚辞，因为我觉得这一段文字的因缘是值得纪念的。

大概是1988—1989年，我的老朋友孟旦(Donald Munro)先生写信向我介绍笑敢，说他在北京大学访问时期结识了笑敢，是研究老庄哲学的一位杰出学人。不久我便邀请笑敢到普林斯顿大学东亚系来作了一次演讲，这是我认识笑敢的开始。我觉得孟旦的介绍一点也不夸张。

笑敢那一次讲演的内容便是本书主旨的一个方面。讲演以后，我们又有私下交谈的机会，于是我发现他原来在思想上是我的同调。那时《河殇》正在美国不少校园中流行，笑敢虽然对于《河殇》所表现的抗议精神有同情的了解，但在谈话中，他一再表示不能同意《河殇》对中国文化的过分贬斥和对西方文化的过分颂扬。我追忆这一段谈话，是为了说明笑敢在本书中所发展的中心观念远在六年前已形成了。笑敢的志业在研究与教学。他关心中国的前途，关心文化的出

路，关心思想的动态，但是对现实政治却毫无兴趣。这几年来，他在海外仍然潜心于中国哲学思想的专业工作，除了用英文撰写道家哲学外，更广泛地接触了西方现代的思潮。他的眼界比我们初晤面时已大为开阔了。本书取精用宏，正可为笑敢在学问上的进境作最有力的见证。

笑敢此书以“两极化与分寸感”为正题，而以“近代中国精英思潮的病态心理分析”为副题。合此两题，我们便知道此书的主旨是为20世纪的中国思想界诊断病状。面对着这样广大的思想现象，笑敢所写的自然只能是一部通论，而不是学院式的专题研究。但是学术工作者大致都承认，通论远比专题更难下笔，因为它不但涉及具体的分析，而且还需要整体的判断，故“学”与“识”缺一不可。更重要的是，通论在求雅俗共赏，与专题之以少数专家为立言的对象者迥异。因此，通论又必须能取譬于浅近，而不能远离常识。这些通论的基本条件本书大致上具备了。

我自然不能在这篇短序中详细讨论本书的论旨，但是我愿意提示书中几个重要的概念，以为读者理解之一助。

首先，副题中的“病态”是相对于“健康”的概念而成立的，如果没有“健康”，便无所谓“病态”了。什么是思想的健康状态呢？这便是本书正题中的“分寸感”。作者以“分寸感”代表“健康”，而以“两极化”形容“病态”，故本书有“破”有“立”，一反过去几十年来大陆上流行的“破字当头，立在其中”那种纯否定的思路。这一转变，作者或不自觉，但却是很有意义的，因为它透露出作者立说的时代背景和思想的新动向。

作者在本书第三部分特别发展了一套关于“分寸感”的原则和方法，并铸造了“中为”这样一个新鲜的名称。值得指出的是，作者所谓“中为”，不仅是“思想”的原则和方法，同时也是“行为”的原则和方

法，而且行为似乎比思想更受作者的关注。这里又透露了作者的生活经验。作者在高中毕业时便恰好遇上了所谓的“文化大革命”，亲受“两极化”思潮所造成的社会行为的摧残。宋代程伊川提出过一个“真知”的观念，他用的例子是被虎咬过的人才真正知道什么是“虎咬”的滋味，这和我们仅仅听过老虎伤人的事件在感受的深浅上是不可同日而语的。所以本书作者因亲历“两极化”的巨创深痛而郑重提倡“中为”的原则，我们对此绝不可等闲视之，以为不过是另一套观念的游戏。王静安最欣赏尼采“一切文学余爱以血书者”之语，作者在这本新著中力斥“两极化”而倡“中为”，每一篇文字都可以说是“以血书者”。

作者关于“中为”观念的正面阐释在本书中仅限于《中庸、无为与“中为”》一章，在这一章里，他检讨了分寸感和中国传统哲学的关系，其余各章都是“中为”原则的实际应用。但是这个观念包含着极其复杂的成分，绝不是一篇文字所能发挥尽致的。我希望作者将来能在这一方面继续努力。也许作者受到了“中为”字面的拘束，仅仅把这个观念和“中庸”与“无为”联系在一起。其实在中国的思想传统中，分寸感是一直受到重视的。如果作者将来扩大他的研究视野，他一定可以找到更丰富的传统思想资料，以充实并加强他的论证。但是本书“人物篇”和“历史篇”的具体解析都写得十分生动，可见作者对于“分寸感”与“两极化”在方法上的运用已达到“得其环中，以应无穷”的境界。本书第一篇文字以孙中山和毛泽东对比，以凸显“中为”和“两极化”的差异，便是开宗明义之作。我们由此可以窥见作者的用心不仅在于现代思想史的研究，而更在于为未来的文化重建寻求出路，所以全书以讨论多元文化作结束。

其次，我愿意略略讨论一下本书所提出的“显文化”和“潜文化”的概念。作者这两个概念都是用以描述他所谓“精英文化”的。“精

英文化"是西文 elite culture 的汉译,并不含价值判断的意味。作者关于这两个概念的分疏大致见于第五章《洗不尽的污泥浊水》中的绪论部分,原文较长,不便征引。如果我没有误解作者的本旨,我想他的论点可以简括如下:第一,近代中国,精英文化发生了一个大转换,传统时代的显文化变成了潜文化;第二,近代中国的显文化主要来自西方,最初是西方近代的主流文化,稍后则是马克思主义;第三,近代中国的潜文化则可以传统的儒、释、道三教为代表,但是也包括了作者所谓"帝王意识"、"家长制"之类的东西。这样的分类自然有一定的根据,不过也存在着有待进一步澄清的问题。举例言之,在五四以后和 1949 年以前,西方近代思潮虽然已在中国广泛流行,但是传统的精英文化——以儒、释、道为代表——也还没有达到"潜文化"的阶段。我们不能过分重视"全盘西化"这个口号,以为五四以后"全盘西化"已在中国"占主导地位"或"在自觉意识中,受到多数人的认同"。事实上,如果我们研究 1919—1949 年讨论文化问题的作品,我们找不到几个人可以称之为"全盘西化论者"。只有在 80 年代"文化热"的时期,中国大陆才真正出现过"全盘西化"的思潮,然而也仅仅是昙花一现,是否可以称之为"显文化",恐怕还有争论的余地。此其一。作者以儒、释、道与帝王意识、家长制之类在 1949 年以后同沦为"潜文化",这是可以成立的说法。但是儒、释、道与帝王意识、家长制之类这两支潜文化究竟是什么关系?两者所"潜在"的领域有什么异同?这些都是很吃紧的问题,值得继续发掘。此其二。作者以马克思主义代表 1949 年以来的中国"显文化",自然因为它是统治集团的意识形态。但是"马克思主义文化"的概念是否能够成立,则要看"文化"两个字作何解释。当我们说"中国传统文化"或"西方近代文化"时,这里"文化"一词是指几千年或几百年逐渐在日常生活中发展出来的种种价值和创造。马克思主义显然不足以以"文化"称之。意大

利马克思主义者葛兰西也只说“实践哲学”(即马克思主义)是“现代文化”的一个“时刻”(moment)或一个“方面”。所以,如果我们要说马克思主义是当代中国的“显文化”,我们就必须了解“文化”这个名词的用法在这里已与“中国传统文化”、“西方近代文化”中的“文化”根本不同。此其三。

以上关于“显文化”与“潜文化”的讨论并不表示我与作者之间有什么分歧。我不过是想进一步展示这两个名词背后所潜存的复杂含义,以为读者解读本书之一助。事实上,“文化”一词早就有种种不同的用法,50年代的人类学家已指出它有160多个定义,今天更不知道增加了多少。只要我们能随时就本书上下文来理解“文化”的实际指涉,则“显文化”与“潜文化”的划分是非常有用的。就我个人感受而言,由于本书研究的对象是“精英思潮”,书中“文化”一词往往与“思想”是同义语,不过所指有广有狭而已,因此,“显文化”和“潜文化”的分别在许多场合都可以理解为思想上的“明潮”和“暗流”的不同。如依此解,统治集团的意识形态当然可以说是“显文化”。作者在当代“潜文化”中分辨出传统的主流思想(儒、释、道)和“帝王意识、“家长制”之类的传统心理习惯两支,这一点是他的卓识,最能摧破马克思主义儒家化的误解。让我举一个实例来支持作者的论点。以“帝王意识”而言,儒家的原始理论是所谓“从道不从君”,因此君臣关系从来不是片面的盲目服从,而是所谓“以义合”。孟子最为激烈,至有“闻诛一夫纣,未闻弑君也”和“君之视臣如草芥,则臣视君如寇仇”等说法。后来唐玄宗时的李华撰《中书政事堂记》,仍说:“政事堂者,君不可以枉道于天,反道于地,覆道于社稷,无道于黎元。此堂得以议之。”这在基本上还是“从道不从君”的原则的延续。至于明末黄宗羲《明夷待访录》中对传统帝王的严厉批评,更代表了后期儒家的新发展。所以,大陆上自1949年以来所暗中滋长的“帝王意识”绝无可能

是来自儒家的理论。但是另一方面，我早已指出，秦汉以后“君尊臣卑”的政治现实是由儒家法家化所逐步造成的，其结果则是形成了一个长期的心理习惯，不知不觉地把“人主无过举”、“善则归于君，恶皆归于臣”等观念当作“天经地义”而接受了下来。后世所谓“君为臣纲”的三纲教条也直接源于《韩非子·忠孝》篇。由于这种心理习惯持续已久，韩愈才能说出“天王圣明，臣罪当诛”的名言。宋代苏轼因乌台诗案而下狱，而他在狱中写寄弟子由诗，开头两句便说：“圣主如天万物春，小臣愚暗自亡身。”这正是把韩愈的名言诗化了。韩、苏之言究竟出自肺腑抑或仅属文学上的“反讽”，都无关紧要，但恰可坐实晚清谭嗣同的观察：“二千年来，君臣一伦，尤为黑暗否塞，无复人理！”这种黑暗的君臣关系显然由法家“君尊臣卑”的原则在传统政治的运作中逐步发展而来。作为一种普遍的心理习惯，它又是通过民间文化的长期宣扬而渗透到社会的每一角落。戏剧、小说、说书、弹词、宝卷等民间说唱艺术中充满了有关“三纲”观念的发挥。民间文化可以说是使“帝王意识”、“家长制”之类的心理习惯凝聚起来的一股力量，这些心理习惯才是一党专政下个人崇拜的基本养料。

最后，我必须指出，一般而言，“显文化”与“潜文化”的对比只有在相对的意义上才能成立。作者强调这一对比则是和他的生活经验分不开的：他成长在一个一元化的政治体制之下，所以对“显文化”的气焰逼人，感受甚深。但是作者成学在80年代，适值官方意识形态衰落和“文化热”流行，因此他对“显文化”和“潜文化”之间的紧张关系也有亲切的体认。

然而这不是文化转换的正常状态。从清末以来，西方的思想、制度、技术以至日用品便已不断传入中国，五四以后更出现了“全盘西化”的呼声。这是胡适所谓“长期渗透”型的文化转换的过程。在20和30年代，中国知识界确有一种倾慕西方思想的倾向——包括自由

主义与马克思主义,但是中国传统文化仍然有存在的空间,并不需要潜藏在地下。也许在西化派那里,西方文化已取得“显文化”的地位,而中国传统则退居“潜文化”层次。胡适是西化派的一位主将,他在1933年英文本《中国文艺复兴》的《序》中说:

> 慢慢地、悄悄地,但又毫无可疑地,中国的文艺复兴正在一步步地变成事实。这个再生的产品初看使人疑心是西方的。可是剥开它的表层,你就会发现它的构成资料主要还是中国的根基;经过多少风雨侵蚀之后,这个中国的根基现在显露得更清楚了。——这便是人文与理性的中国,因接触到科学和民主的新文化而复活了。

胡适在这里确以“显文化”与“潜文化”来解释中国现代的文化的转换:20世纪的中国在表面上具有“西方的”色彩,但在骨子里面仍然是“中国的”传统。但是胡适所描写的文化转换是在中西两大文化自由接触、自然交流的情况下发生的。这两种文化的关系并不是西方的“显文化”取代或压制中国的“潜文化”,而是前者诱发后者所原有但未能畅发的某些精神因子——如人文与理性的精神,以促进中国的现代化。更值得注意的是,胡适虽然分别系属西方文化和中国文化于“显”与“潜”的两个范畴之中,他给予“潜文化”的分量却远比“显文化”为重。这是他坚持把五四的新文化运动定名为“文艺复兴”的根本原因。换句话说,他认为中国的现代化基本上只能是中国文化自身的转化与新生,西方文化不过在开始的阶段起着接引作用而已。

无论我们是否同意胡适关于文化变迁的观察和诊断,他以西化派领袖的身份说出上面的话,至少说明了:在1949年以前的中国,“显文化”与“潜文化”的分别不但是相对性的,而且两者之间有一种

互相依存的关系。这种情形并不限于现代中国，其他时代或其他文化也有过文化转换的事例。例如佛教初入中国时有所谓“格义”，即表面上是佛教而暗地里附会老庄及其他中国思想；宋、明以后的理学也有人称之为“阳儒阴释”。以西方史而言，希腊古典文化与希伯来宗教文化便曾一再发生互为表里的转换。甚至18世纪启蒙运动旨在摧破中古基督教的定于一尊，但是专家曾指出，启蒙哲学家所建构的理想世界依然不脱圣奥古斯丁的“天国”模型，不过运用了科学革命以后的新材料而已。这也是“显文化”与“潜文化”在转换中互相依存的一个例证。总之，如果我们采取相对的观点，那么“显文化”与“潜文化”这一对概念是大有助于文化研究的。这是本书的一个重要论点。

笑敢要我为本书写序，但我不愿写一篇应酬式的文字敷衍了事，所以挑出我读此书所得到的几点感想老实地写出来，以答他的诚意。如果这篇序文可以引起读者深探本书旨趣的兴趣，那便超过我最大的奢望了。

1994年11月17日于普林斯顿

文化危机与趣味取向

“文化危机”是现代的一种普遍现象,从西方到东方都可以看到。一般研究文化现象的学者都一致认为这是现代化的必然后果。在现代化的过程中,传统的古典文化和价值系统经不起现代力量的推排、侵蚀,逐渐地解体了。而另一方面,一个可以代替古典传统的新文化却并没有出现,至少我们一般所说的现代新文化并未能取得和古典文化并驾齐驱的地位。无论是文学、艺术、思想、戏剧、音乐还是建筑,现代的表现似乎都缺乏持久性,往往像一阵狂风骤雨,其兴也暴,其去也疾,很少能达到“经典”的地位。也许这正是现代新文化的特色,反映了工商业社会的性格。

但问题尚不止此,更严重的是,严肃的文化工作者,包括文学家、艺术家、思想家、音乐家、戏剧家、建筑家等,在现代社会中普遍地不受尊重,甚至还受到摧残。以当前的世界来说,在极权统治下的社会中,文化工作者没有创作和表现的自由自不必说,即使在所谓“自由”的社会中,他们不但在物质生活上没有基本的保障,在精神上也得不到应有的尊崇。以传统古典社会与现代社会相比照,文化工作者显然已从中心退居边缘的地位了。这当然是就文化工作者的一般情况来说的,至于少数成为“文化明星”的时代宠儿,当然不能包括在内。

但少数的例外不足以否定上面所描写的一般现象。

造成“文化危机”的所谓“现代化的力量”，事实上便是工商业社会的兴起，特别是商业化的趋向。西方古典文化的遭受摧残，依照雅伦德女士(Hannah Arendt)的分析，可分成两个阶段：第一个阶段是18、19世纪的庸俗商业社会把一切文化成品贬化成“交换价值”；第二个阶段是20世纪消费大众社会的出现，文化危机在这一阶段才发展到最高峰，一切文化成品现在都变成了消费物品。

文化成品之所以沦落为消费物品，是因为它具有一种消费功能——娱乐。消费大众社会的“文化取向”正是以娱乐为主。如果只是把古代经典作品如绘画之类以廉价方式加以复制，使消费大众人人都可以有机会接触到古典文化，这当然是好事。但是如果把莎士比亚的剧本改编为娱乐的对象，搬上银幕，以迎合消费大众的低级趣味，那便是摧残文化而不是普及文化了。但是现代文化的危机则正潜伏在这里。文化成品的特征即在其具有持久性，而消费物品的特性则恰恰相反，即一面制造，一面消费，是永远保存不了的。

上面所说是现代社会的一般情况，主要以西方的文化危机为主。中国的文化危机则远比西方严重。我们的文化遗产在现代反传统和慕西化的双重打击之下，已没有多少剩下来了。礼乐教化早已为现代中国知识分子所齿冷不必去说，即使琴、棋、书、画这一类艺术修养也被看作“旧式士大夫”的清闲活动而被嗤之以鼻。以戏剧而言，不但典雅的昆曲早已没落到难以挽救的地步，即使流行了一两百年而且是“雅俗共赏”的京剧，现在也已少有问津者了。

我对台湾的文化状况了解得很有限，不敢乱说，但以我浮光掠影的印象，觉得台湾社会基本上也走上了以娱乐为主要文化取向的道路。各大报刊为了争取销路，往往特别重视“娱乐版”。影星、歌星所受到的重视远在文学、艺术工作者之上。我绝无轻视影星、歌星的传

统偏见。严肃的电影工作者、歌唱家、舞蹈家同样是艺术工作者,他们的社会地位和政治家、工业家、学者、诗人等毫无二致。但熟悉台湾报刊“娱乐版”的人应该更清楚这些关于影星、歌星的报道究竟有多少是和“艺术”有关的。

我曾一再说过,文化发展是全社会的事,绝不能由政府单独负责,只有极权国家的文化才是完全在政治的操纵之下。所以政府、工商界、影剧界、出版界、新闻界、文学界、艺术界等都应该好好反省一下:我们是不是必须以消费功能来看待文化呢?是不是除了娱乐之外便不需要别的精神生活呢?即使我们必须重视娱乐,是不是娱乐的境界也可以提升到声色犬马、大吃大喝以上呢?

日本也已走上了消费大众社会之路,但是,传统的艺术修养还多少保留了一些。禅道、书道、茶道、棋道、花道等依然存在,也依然受到一定的重视,这些“道”其实都是唐宋以来从中国传过去的。现在台湾也有这些文化活动吗?至少从大众传播上,我不大看得到这些活动。以我比较熟悉的“棋道”而言,除了林海峰“为国争光”时看得到一些轰轰烈烈的报道外,围棋的动向报纸上是不大刊登的。报道林海峰的成就依然是从“功能”的观点出发:他让中国人扬眉吐气,为中国人争取了荣誉。这仍然不表示对“棋道”本身有任何尊重的意味。以我所知,台湾的“棋道”不但比不上日本和韩国,也远远落在中国大陆之后。台湾唯一的《围棋》刊物从来不敢刊登一篇大陆棋手的棋谱,台湾的棋士怎么会进步呢?(按:这篇文字是1985年4月写的,1987年起,大陆棋谱已出现在台湾《围棋》上了。)“棋道”和一切文化活动一样,是超越政治的,完全从实际功能的观点出发,绝无“道”可言。

以经济体系言,香港和台湾同属于自由竞争的(或“资本主义”的)形态,只有程度上的不同。但以文化面貌言,则两者相去远甚。

由于一百多年来，英国人一直刻意地要把香港变成一个典型的殖民社会，所以无论是精英文化还是民间文化都得不到正常的发展。英国本土是欧洲文化最深厚的中心之一，但是英国人却最怕殖民地的土著有独立的、批判的思想能力。所以在文化领域内，香港政府在第二次大战以前一向只提倡"国粹"。鲁迅在1927年所写《略谈香港》一文（见《而已集》）的确抓住了香港"文化政策"（如果真有这样一个东西的话）的精神。鲁迅所记当时港督金文泰关于在港大设"华文系"的演说词（即所谓《金制军演说词》）尤其是研究香港"文化史"的一篇重要文献。那时的香港政府只希望用"国粹"来笼络一些上层"太史"、"爵绅"，以收殖民统治之效。这种"政策"事实上一直延续到50以至60年代。香港学术文化界开始活跃，一般大学生、中学生对文化、思想渐渐发生兴趣，是最近20年的事情。70年代初期唐君毅先生说过，他以前虽住在香港，但和香港社会却是"互不存在"。这句话当时曾受到左派青年的激烈批判，但事实确是如此。即使在今天，对文化、思想、学术、艺术等有真正兴趣的人仍然是和香港社会脱节的，可以说是"孤岛上的孤岛"。台北的学术文化讲演动辄可以吸引两三千听众，这在香港是不可想象的。我从前在新亚书院时，每次请外来学者讲演（包括大名鼎鼎的李约瑟在内），总要担心有没有人来听。1973年秋天，美国著名的社会学家柏森思（Talcott Parsons）路过香港。他告诉我说，他联络不到任何同行，因此在飞机场上只有裁缝代表来欢迎他，要他订制几套西服。这种小故事十足地说明了香港社会和精英文化的关系。如果柏森思去台北，那是一定会轰动整个学术文化界的。最近十年来香港在这一方面有没有改进，我不太清楚。但纵有进步，我想也有限得很。

香港也谈不上有真正的民间文化。整个地看，大约"声色犬马"四字足以尽其"文化"的特色。"上层"人士最欣赏的大概是"跑马文

化”,所以沙田新建的跑马场具有象征意义。跑马文化当然也可以“雅俗共赏”,不过上层人士似乎对此更有偏爱。至于一般社会大众则流转在黄色的潮流之中,身不由已。据我最近看到的一篇报道,1984年香港的各类刊物的销数普遍下降,独有所谓《马经》和《三字经》者双峰并峙、二水分流。对于这种情形,已经用不上“文化危机”这个名词了。根本没有“文化”,哪有“危机”可言?这是世界末日即将到来之前的麻醉而已。西方社会当然也有黄色泛滥的情况,但那只限于少数心理变态的人的精神寄托之地,西方文化的主流(包括精英文化和民间文化)仍然屹立未倒。

香港大多数的中国人勤奋上进,在经济发展上创造了奇迹,这已是不容否认的事实。但他们何以眼看着这个社会在精神上如此堕落而竟无动于衷?这实在是一个颇难索解的现象。我已说过,这种畸形的文化状态,其最初的根源乃在英国人的殖民政策。但是今天的香港已是一个以中国人为主体的经济社会体制了。如果沉默的大多数有文化的自觉,他们是有能力扭转局面,创造一个融合中西之长的新文化的。到今天为止,香港所享有的“自由”是任何其他地区的中国人社会所望尘莫及的。但是在文化的层次上,这种自由似乎负面的意义远大于正面的意义。

12年以后,香港即将面临一个历史性的巨变。如果香港人珍惜自己目前享有的生活方式,他们必须在文化创造上表现自由的潜力。难道香港人真相信可以恃《马经》和《三字经》为“文化长城”以及“在商言商”这种近视的功利观念便能保证1997以后的“五十年不变”吗?“《马经》文化”和“《三字经》文化”将来不但不能不变,而且也不应该不变。所以如何提升精神生活的“品位”或“趣味”,展开一个自发而普遍的文化清整(purification)运动,是当前香港最急迫的一项任务。在我看来,这是比政体如何改组、经济社会体制如何维持等技

术工作远为重要也远为基本的最大问题。在未来十年中,香港是有客观条件和精神资源来发动并完成这一文化运动的。但沉默的大多数的文化自觉无疑是运动的起点。时间不多了,我希望香港社会可以运用一切大众传播工具来进行这一运动。

中国大陆的文化问题和台湾、香港完全不同。大陆上以前并没有因商业化而来的"低级趣味"的问题(按:近两三年来,大陆不幸也已出现了"低级趣味"。——1988 年 8 月补注)。但是 30 多年来,由于政治泛滥,中国人的文化意识一直是受着严重的压制的。更由于在马克思主义的观点下,文化被看成社会经济形态的附生现象(epiphenomenon),它本身并没有独立的实质,只剩下一点"形式"的意义而已(即所谓"民族形式"),所以,从"趣味"(taste)的角度观察,大陆在过去 30 年间根本不发生文化趣味是"高级"或"低级"的问题,而是"味在咸酸之外",即只有"政治趣味",而整个地没有"文化趣味"。

但是这种情况最近几年来似乎已有所改变。我最近收到大陆学者寄来一本《中国文化研究集刊》第一期,是复旦大学出版的(1984 年 3 月)。这是大陆 30 多年来第一次对"文化"和"文化史"的相对独立意义予以公开的肯定。我觉得这是一个很可喜的新发展。尽管其中有些作者仍不脱政治八股(这一点自不能深责),但也有几篇很有独立见解的文字,如张岱年先生的《论中国文化的基本精神》即是一例。张先生从刚健有为、和与中、崇德利用、天人协调四个大范畴来讨论中国文化,他有不少看法和我的《从价值系统看中国文化的现代意义》是不谋而合或至少可以互相沟通的。从这本《集刊》中我们知道,大陆的史学家正在计划编写一部大规模的中国文化史。这更表示对中国文化的进一步的肯定。

但是大陆的学术界毕竟和"文化"、"文化史"这个学术领域隔绝

得太久了。《集刊》作者所理解和征引的关于“文化”的种种概念在西方早已过时了。其中最新的是一篇评论斯诺(C. P. Snow)关于两个文化的争论,但作者对这一争论在西方文化中的源流似不甚了了〔例如这一争论早在1882年便在阿诺德(Matthew Arnold)与赫胥黎(T. H. Huxley)之间展开了〕。讨论人文学与自然科学的异同而不上溯至维柯(G. Vico)与狄尔泰(W. Dilthey),就尤其无从澄清问题的关键所在。至于最近二三十年来人类学、社会学和史学界关于“文化”问题的无数新研究,大陆学术界一时自然还不能广泛地接触到,但这是认真研究文化和文化史的人所必须补上的一课。

以最近西方的史学趋向来说,斯诺的“两个文化”并不是研究的重点所在。英、法、美三国的史学家现在最注重的“两个文化”乃是上层文化(elite culture,中国的“士大夫文化”近之)和民间文化(popular culture)。他们大体上以18世纪赫尔德(Herder)的观念为出发点,即认为一切创造性的文化都起源于下层人民,但所谓“民间文化”却又不完全属于下层人民。而上层文化与民间文化之间则又存在着各种错综复杂的关系,并且经过各种不同的历史发展的阶段。布克(Peter Burke)1978年的《近代早期欧洲的民间文化》一书(*Popular Culture in Early Modern Europe*, New York, 1978)是关于这一方面的最重要著作之一。这本书激起了热烈的争论,至今未息。社会学家甘斯的《民间文化与高级文化》(Herbert J. Gans, *Popular Culture and High Culture*, New York, 1974)也进一步澄清了一些关于“文化”的主要概念,此书以“趣味”或“嗜好”(taste)为主旨,讨论今天“大众文化”(mass culture)的价值问题,值得我们重视。

自赫尔德以来,西方关于“民间文化”的研究早已形成了一个源远流长的学术传统,这绝不是在马列主义的“经典著作”中所能找得到的。但是这一研究传统在精神上和马克思史学所注重的下层人民

并无冲突，甚至可以补其不足。大陆史学界 30 多年来一直在中国史上寻找“人民”，但其注意力只集中在社会危机时代的“阶级斗争”上面，所以除了搜集“农民起义”的资料外，其他一无所得。今天西方史学界则更重视下层人民在平时是怎样生活的，特别是他们的精神生活。这才是“民间文化”的主要内容。

文化和文化史的研究是具有现实意义的。中国大陆学术界现在基本上肯定了“中国文化”的相对独立性，这是文化生活解冻的第一声。中国有丰富的文化遗产——包括上层文化、民间文化和地方文化，但是由于“文化趣味”长期为“政治趣味”所压抑，今后如何自发地成长，则要看政治力量是否能和文化领域保持一种正常的距离了。

在一个消费社会中，文化受到极其严重的威胁，要想提升人的精神境界，只有从提高“趣味”着手。英文中 taste 这个字是不容易翻译的，但是西方人讨论文化则以这个字为最重要的关键。康德的第三批判——《判断力批判》最初是想用“taste 批判”为书名的。用中文说，taste 大致可相当于“趣味”、“兴味”、“味道”、“品位”之类。《中庸》说“人莫不饮食，而鲜知味也”，便是用“味”来辨别“道”的，所以后来有“味道”一词的出现，一直沿用到今天。不过在现代人的理论中，“味道”一词中的“道”字几乎已没有意义了。“味道”、“趣味”都是需要培养的，只有在不断的培养中才会提高辨“味”的能力，也就是“判断”的能力。现代的中国人在“饮食”方面仍有极高的“知味”的本领，第一流的饮食专家，酒菜一入口便知其品质如何，但在辨别精神食物的时候，恐怕判断能力已经大为衰退了。

西方人论人的精神境界仍以其人的“趣味”如何为判断的标准。一个人交什么样的朋友，读什么样的书，选择什么样的事物，倾向于什么样的思想，甚至喜好什么样的娱乐，都是由“趣味”的高低决定的。我有一次听一位物理学家演讲，他说在物理学界虽然同是有杰

出成就的人(如诺贝尔奖得主),其中还是有高低之分,其分别即在其人的 taste 如何。物理学是自然科学中最严格的一门知识,在我们一般外行人的想法中,应该无所谓"趣味"的高下,因为"趣味"是属于人文学、艺术的范围,是美感判断的问题。然而事实不然,物理学到了最高的境界,竟同样会碰到"趣味"的问题。其实依中国传统的看法,正当如此。一切专门知识,在未至最高境界时都是所谓的"艺",但一旦达到最高境界,即进入了"道"的领域。中国人深信"艺进于道"之说。"道"则必然是有"味"、可"味"的。这个道理现在竟在源于西方的物理学上也获得了印证,这是值得深思的。

不但学术、艺术最后必归于"道",日常人生也是如此,所以《中庸》又说:"君子之道费而隐,夫妇之愚,可以与知焉,及其至也,虽圣人亦有所不知焉;夫妇之不肖,可以能行焉,及其至也,虽圣人亦有所不能焉。"用现代的话来说,这个"道"也就是文化。但虽然"夫妇之愚"和"圣人"都同在此文化之中,其间却有高低之分、精粗之别,而分别正系于辨"味"的能力。

现代西方人常把文化分为"上层"和"下层"、"高级"和"大众",中国文化也未尝没有"君子"与"野人"或"士大夫"与"民间"之分。不过整个地看,这种分别在中国似只是程度的不同,而不是像西方那样成为互相对立排斥的两大类。因此西方人讨论文化危机时便不免有两极化的倾向,保守者以为"大众文化"只是低级娱乐,并在娱乐过程中毁灭了"高级文化"——真正的"文化"。另一方面,激进的人则鄙薄高级文化,把"大众文化"抬到了前所未有的高度。用中国的观念说,前一种态度是"孤芳自赏",后一种态度是"随波逐流",两者不免流于偏颇。

中国人无论在文学还是艺术方面都重视"雅俗共赏"。最古老的一部《诗经》,其中国风部分便是由民间来的,不过经过有修养的君子

加以"雅化"罢了。这是从下到上的一条管道。另一方面,如果我们留意一下一般人日常用的成语,我们便会发现其中很多是从经典作品中渗透下来的,如上文所举的"味道"两字来自《中庸》,"方便"两字来自佛经,其例不胜枚举。这是由上而下的另一管道。《论语》上说:"先进于礼乐,野人也,后进于礼乐,君子也。"可见所谓代表"上层文化"的"礼乐"其实是起源于民间下层的。古人又说"礼失求诸野",这又表示上层文化流落到民间下层而获得了保存。正因为如此,中国人也并不对"大众娱乐"抱一种轻视鄙弃的态度。17 世纪有一位学者说,唱歌看戏即是《诗》和《乐》的起源,看小说、听说书即是《书》和《春秋》的起源。"六经之教,原本人情",清初的学者有的改《水浒》为《宋元春秋》,也有人把《史记》和《水浒》、《西厢》等量齐观,清末的经学大师也改编过《三侠五义》。

但是文化的精粗、高下之别终究是不可抹杀的,对当前"文化危机"有深切感受的人应该把消费大众的文化导向较高的层次,把娱乐从纯感官的阶段逐步提升到精神的境界。我们绝不能蹈西方资本主义社会的覆辙,为了利润之故,尽量迎合消费大众的低级口味,一味地"随波逐流"。另一方面,我们也不能尽唱高调,走"孤芳自赏"的绝径。"齐一变至于鲁,鲁一变至于道",文化的提高是要通过循序渐进的过程的。

怎样才能循序渐进?东方、西方在此并无根本的不同,即只有从培养"趣味"着手,有了高级的、精致的"趣味",我们才能辨别什么是纯感官的"文化",什么是精神的"文化"。康德认为判断不是纯主观的东西,最后是可以诉诸人所共有的一种美感能力的,但这种能力和其他的能力——如理性——一样是要着意培养的。有了这种能力或不断提高这种能力,我们才能运用一切已有文化资源——特别是属于自己的文化资源。

文化不仅是继承以往的成绩,而且是每一代人必须不断地“温故知新”、“推陈出新”的,文化创造没有捷径可走。但是如何培养和提高“趣味”,则永远是开创新文化的始点!

(原刊于《明报月刊》1985年4月号)

中国现代的文化危机与民族认同

自19世纪中叶以来，中国的文化危机随着时序的迁流而不断加深，一直到今天还看不到脱出危机的迹象。不但如此，今天中国的文化危机反而更为深化了，因为在这个世纪末（用中国的说法是“末世”）的年代里，世界各地，尤其是西方，都出现了极其严重的文化危机，而这些外面的危机现在又都与中国原有的危机合流了。最近我读到大陆和台湾新一代知识分子的文字，其中充满了“后现代”、“后殖民”、“后结构”、“东方主义”、“解构”、“文化多元”种种最流行的时尚论说。世界的一切文化危机似乎都已由中国知识界全面承受下来了。

在这个后冷战时代的世界，文化危机的论说方式虽然千奇百怪，但大体言之，只有两种相反的倾向，一种就是伴随着多元化而来的相对主义。多元化本是现代文化的一个健康的发展，然而多元化一旦与极端的怀疑论和虚无论合流，便形成了各式各样的相对主义，终至失去一切共同的标准，使人不再能判断善恶、真伪和美丑。《庄子》“彼亦一是非，此亦一是非”的相对主义论点也是由“道术将为天下裂”的局势造成的，不过与现代的情况相较，犹如小巫见大巫而已。

相对主义所涵蕴的文化危机如果发展到极限，便是墨子所谓“一

人一义,十人十义”。这一危机在今天的知识分子中表现得最为突出。但在后冷战时代,集体认同的新寻求则涵蕴着另一文化危机,这一论说方式大致可以亨廷顿(Samuel P. Huntington)所忧虑的“文明的冲突”为代表。自80年代末以来,长期受压制的各民族文化开始复苏。同时,文化相对主义的兴起也不断向西方文化独霸的意识挑战,以致西方社会科学主流中的学人如亨廷顿也不得不承认世界上其他文化传统——以宗教为中心——已构成对西方文化的威胁。这一多元化倾向的正面意义也是人所共见的,但是这一倾向发展到极端也会引发“返本论”(fundamentalism)的文化危机。fundamentalism一般译为“原教旨论”,因为这是宗教史上的常见现象。原教旨论者一方面以创教者的最早教义号召族群,另一方面则具有强烈的排他性。亨廷顿所说的“文明的冲突”主要便是以伊斯兰教的“原教旨论”为对象。我改译“原教旨”为“返本”,则是因为这一现象并不限于宗教。不久以前美国奥克拉荷马市的爆炸案已追溯到一种名为“密西根民兵”(Michigan Militia)的组织,其根据即在美国建国时期的原始理想。这一组织与宗教无关,但显然也是一种fundamentalism。所以中国旧有的“返本”一词恰好可以借用,因为“返本论”较之“原教旨论”无疑更适用于中国的儒家和道家。而且照最近中国大陆上所谓“易学”和“气功”的流行情况来看,如果将来中国出现儒家、道家或儒道混合的“返本论”运动,那也是不足为异的。

总之,在后冷战时代的中国大陆,不但一部分知识分子表现出重新认识文化传统的严肃要求,甚至官方也开始对中国文化,尤其是儒学,发生兴趣。前者可用近两三年大陆上出现的一股“国学”新潮为代表。这股新潮的性质并不简单,暂时还无法分析清楚。但是如果我们说,在“国学”新潮的后面存在着一种文化认同的潜意识,大概尚不至于离题太远。从这一角度看,这一新潮也未尝不和“后殖民”、

"后现代"、"东方主义"等来自西方的时尚论说有其消息互通的一面。

至于后者——大陆官方对中国文化的兴趣,则既见之于最近对台湾的统战文件,又见之于倡议"世界儒学联合会"之类的组织。官方的动机自然不是学术性的,甚至也未必与文化认同有什么关联。但是我们可以推测,大陆似乎不得不转向民族文化的传统中去寻求精神根据。

不可否认地,近几年来,在一般中国人的意识中,中国文化传统的位置确有所提升,但文化危机则仍非短期内所能挽回。这里有许多方面的原因,首先是 1949 年以后,由于民间社会已失去空间,中国传统的文化价值已失去了存在的根据,许多基本价值不是遭到唾弃,便是受到歪曲。据最近的实地调查,不但仁义道德、慈孝、中庸、和谐、容忍等传统德目失其效用,而且一切宗教信仰——包括敬祖先的意识——也在若存若亡之间。这种思想状态遍及于各年龄层,其主要造因则在 1949 年以后,而以"文化大革命"为最大的关键。如今,旧的价值系统已残破不堪,但新的价值系统却并未出现。这是一种文化的真空状态,前景如何则无人能加以预测。[1] 中国文化的实况如此,绝不是空言所能济事的。

其次,大陆学人的反传统激情现在虽有开始退潮的迹象,但新的"国学"研究仅在萌芽阶段,目前还不足以承担阐明中国历史和文化的任务。一般而言,人文研究和科学研究一样,都需要有一个长期的研究传统作为它的根据地。研究传统越深厚,则取得的成绩也越大。但所谓研究传统并不是"定于一尊"、经久不变,而是一个不断推陈出新的发展历程,其中往往发生"典范式的革命"。事实上,"典范式的革命"之所以能够出现,正是由于研究传统的存在。西方人文研究在近二三十年中变异迭出,但整个传统却因此而变得更为丰富。与此相反,中国的人文研究传统则早已中断了。以"国学"而言,20 世纪

前半叶原已建立起深厚的基础,一方面继承了传统经、史、子、集各部门的遗产,另一方面又发展了新的观点与方法,而且研究的取向也是多元的。但是自50年代起,大陆上的人文研究便已为意识形态所支配,以往"国学"研究的业绩被彻底否定了,甚至"国学"这个名词也长期成为禁忌。在这种背景之下,今天要想复活"国学"研究真是谈何容易!

最近一位俄国史学家分析苏联解体后史学研究所面临的种种困难,对于我们了解中国大陆的人文现状很有参考价值。他说,马克思主义史学之后,俄国只剩下了一片"哲学的空白"(philosophical void),现在许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片"空白",从神秘主义、"旁门左道"(occultism)到侵略性的沙文主义都大为流行。苏联的崩溃诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪,其结果是,对历史的建构流入随心所欲而且往往出人意表的境地。思想的自由竟变成了不负责任的恣纵,人们在旧神话的残骸上又编织了新神话。这位史学家也希望通过史学研究重建俄国的文化价值,因此他特别强调"从内部研究历史"的重要性,更强调史学家必须同时对他研究的对象和他所寄身的社会负起严肃的责任。[2]我们以俄国的情况与80年代"文化热"以来的大陆相对照,便可以看出,中国也同样存在着一片精神和思想的"空白",中国知识人也同样有"顺手乱抓"一切东西来填补"空白"的倾向。他们不仅"抓"《周易》、特异功能、气功、道家、儒家,而且更不分青红皂白地"抓"任何西方流行的"新奇可喜之论"。我相信"顺手乱抓"的一个主要动力来自文化认同的新追寻,但寻求文化认同如不出之以严格的认知态度,则结局可能是加深而不是消解文化的危机。

最后,大陆官方如果真有意假借中国文化或儒家以为缘饰,则对于中国文化或儒家而言,未必为幸事。自"中国特色"的提法出现以

来，大陆官方越来越倚重民族主义的情绪。前两年在人权问题上，他们附和新加坡李光耀的说法，强调民主与人权的内容因民族与文化而异。前面已提到，大陆官方已经开始重视儒家（这也是追随李光耀的倡议，可看 Foreign Affairs1994 年 3、4 月号李光耀的长篇访谈记录）。把这许多迹象聚拢起来看，我们不能不疑心大陆官方确在采取新策略，想用"中国文化"或"儒家"来填补后冷战时代的价值真空，因为民族情绪和文化传统在后冷战时代又开始激动人心。这里我们看到在文化多元化的趋势下，中国文化正面临着另一可能的厄运，即成为抗拒民主、法治、自由等普遍性的现代价值的工具。儒家思想恐怕更难逃此劫。如果真的不幸而言中，那么袁世凯"祀孔"和《新青年》"打倒孔家店"的历史未尝不会重演，而中国人也将再一次失去平心静气地理解自己的文化传统的契机。

由以上所论，可见今天中国的文化危机确是处在一种十分微妙的阶段：一方面充满着"危险"，另一方面又呈现出新的"契机"。[3] 但我们必须认清，这一"危机"是世界性的，由于冷战的终结而全面暴露了出来。这里有一个特别值得注意的吊诡：今天世界上各民族追求文化认同并向西方的文化霸权挑战，虽然出于十分复杂的背景，但理论上的根据却仍然是由西方学人提供的。西方的人类学家、文化评论家、历史学家、哲学家等在最近二三十年间颇多质疑于所谓"启蒙心态"，因此不再奉直线社会进化论、极端实证论、现代化理论等为金科玉律。文化多元论便是在这一新思潮之下成长起来的。多元文化论（multiculturalism）目前在美国这个多元族群的社会已成为争论的焦点。几年前，斯坦福大学的教授曾以 39 票对 4 票取消了该校唯一的"西方文化"的共同课程，而代之以"文化、观念与价值"的新课。在这门新课程中，欧洲的经典虽仍占有一个很高的比重，但其他非西方的作品——包括非洲、亚洲、美洲原住民以及妇女的述作——也构成

重要的部分。这一破天荒的改变引起了极热烈的论战,战火至今未熄。由此可知,美国学术界不但在理论上,而且在实践中已承认社会上一切族群的文化都应该包括在大学的通识课程之内,西方文化必须从原来的独霸位置上撤退下来。把这一原则从美国社会推广到全世界,我们便不能不进一步承认,世界上每一民族所创造的文化都有其独特的价值,因此也都同样应该受到尊重。这便为世界各民族寻求文化认同的整体动向提供了理论的根据。今天中国的知识分子,无论在大陆、台湾还是海外,也都或多或少、或正或反地受到这一后冷战思潮的冲击。

文化多元论是不是必然否认不同文化之间还可以有共同标准呢?是不是必然涵蕴所有的文化都具有完全相等的价值,更无高下优劣可言之意呢?不同文化之间是否可以相互开放、相互影响,最终达成一种基本的共同了解呢?今天我们虽然已较能认识到文化传统的韧性,不再单纯地把它化约为社会、经济或政治力量的依附品,但是我们是否应该走向文化决定论的另一极端呢?文化传统(包括观念和价值)在长期的历史进程中不断变动,这是无可否认的事实。那么所谓"文化认同"——无论是个人的还是集体的——究竟是什么意思呢?以中国而言,是认同"道术将为天下裂"时代的原始智慧,还是认同西方文化传入以前,甚至佛教传入以前的儒、道等传统呢?如果文化认同也包含着"与古为新"或"与时俱新"的意思,那么"认同"岂非主要变成了一种创造性的活动,并且不可避免地要容纳外来的文化成分于其中?(一个最明显的例子是1905年《国粹学报》第1期的《例略》说:"于泰西学术,其有新理特识足以证明中学者,皆从阐发。"这是因为当时国粹学派认为"取外国之宜于我国而吾足以行焉者,亦国粹也"。引自胡逢祥《论辛亥革命时期的国粹主义史学》,《历史研究》1985年第5期,150页。)这些关于文化多元论的问题都不是容易

解答的。西方学者近来的讨论虽汗牛充栋，但也只能澄清正反两派的论据，一时还无法消解基本的分歧。[4]

文化认同在西方学术界的讨论仍在热烈进行中，这种讨论对中国当前的文化危机会发生什么影响是一个最值得注意的问题。今天，无论是在中国大陆、台湾、香港还是海外，中国知识分子中都不乏倡导文化认同的人（台湾更出现了仅仅认同台湾本土的声音）。但是我们细察他们的持论，便会发现他们很少从内部对于自己文化传统的价值作出令人信服的新理解与新阐发。相反地，他们的主要论据是西方流行的一套又一套的“说词”，包括前面提到的“东方主义”、“后现代”、“后殖民”、“解构”之类。这些“说词”并非不可引用，不过，如果文化认同不是出于对自己族群的历史、文化、传统、价值等的深刻认识，而主要是为西方新兴的理论所激动，或利用西方流行的“说词”来支持某种特殊的政治立场，那么这种“认同”是很脆弱的，是经不起严峻的考验的。一旦西方的思想气候改变了，或政治情况不同了，文化认同随时可以转化为文化自谴。无论如何，中国的文化认同论者似乎在思想上还是认同西方的“文化霸权”，这真是一个十分奇妙的吊诡。

这一心理的矛盾自然不自今日始。远在 20 世纪初，国粹学派便一方面痛斥当时中国学人“尊西人若帝天，视西籍如神圣”，而另一方面则奉达尔文、斯宾塞的社会进化论为无上的真理。他们事实上已为五四的启蒙心态，包括贬低中国传统打开了方便之门。我们可以说，国粹派在表面上认同中国文化，在实质上则认同西方的主流思潮。因为自 19 世纪下半叶开始，达尔文和斯宾塞的理论恰恰在西方思想界占据着中心的地位（可看 Peter Gay，*The Cultivation of Hatred*，W. W. Norton Company，1993，pp. 38—54）。同样的，今天不少中国知识分子转向文化认同，也是因为西方各种认同理论已在

学术界夺得了相当大的一片领域,并从边缘进入中心了。[5]

这是我为什么要说中国的文化危机今天仍在持续之中,甚至更为深化的原因了。一百年来,在中国文化界发生影响的知识分子始终摆脱不掉"尊西人若帝天,视西籍如神圣"的心态。西方知识界稍有风吹草动,不用三五年,中国知识分子中便有人闻风而起。所以清末的"神圣"是达尔文、斯宾塞一派的社会进化论,五四时代是科学主义、实证主义,三四十年代是马克思主义,现在则是"东方主义"、解构主义之类。但是另一方面,中国知识分子与自己的历史、文化、传统则越来越疏远,因为古典训练在这一百年中是一个不断堕退的过程。到了今天,很少人能够离开某种西方的思维架构,而直接面对中国的文学、思想、历史了,他们似乎只有通过西方这一家或那一家的理论才能阐明中国的经典。在30年代整理国故的时期,陈寅恪已慨叹:"今日之谈中国古代哲学者,大抵即谈其今日自身之哲学者也。"现在我们恐怕更要下一转语说:"今日之谈中国文、史、哲诸学者,大抵即谈西方某一流派之学者也。"如果这一"视西籍如神圣"的心态不能根本扭转,中国人的文化认同必将长期停留在认同西方的流行理论的阶段。族群的自我认同尽管现在已成为一个相当普遍的世界现象,但中国知识分子恐怕未必能把握住这一契机,在中国的人文研究方面有积极的建树。

今天大概不会有人抱残守缺到完全拒斥西方文化的地步。上面提到的陈寅恪也强调中国"必须一方面吸收输入外来之学说,一方面不忘本来民族之地位"。在近代学人中,他是少数能自践其信念的一个。他对西方和印度的经典都有直接的了解,但是他的心灵从来没有为西方所征服。相反地,他却能以不同文化为参照系统,发展出自己对中国文化的认同。所以他的文化认同中已综合了西方现代的价值,如学术独立、思想自由、男女平等之类,这是读过他的著作的人很

容易发现的。然而他的基本认同在中国文化则是毫无可疑的。他确实没有忘记“本来民族之地位”。我并不是说陈寅恪的文化认同的方式具有典型性。事实上，文化认同对于个人而言都是如庄子所谓“鼹鼠饮河，不过满腹”而已，因此没有两个人的认同是完全一致的。我举此一例，以见认同中国文化与接受外来文化可以是相反相成的。个人如此，推之于集体亦然。

萨义德(Edward Said)在1978年刊行的《东方主义》一书对文化认同的研究发生了深远的影响。他严厉地指责西方的“东方学家”的偏见，即把“东方”描写为西方的反面——非理性、神秘、怪诞、淫乱。他认为这代表了西方帝国主义建立文化霸权的企图，东方人必须起而反抗。这一说法的必然含义之一自然是东方人必须摆脱西方人所强加的文化宰制，建立起自己的文化认同。但是萨义德的“东方”主要指中东的阿拉伯世界，并不包括中国。以中国而言，事实恰恰相反。自17、18世纪以来，西方的“东方学家”对古典中国是颂扬远过于贬斥。启蒙时代的西方作家把中国描写得太美好，以致造成研究启蒙运动的专家的困惑。其中有人提出一种解释，即当时启蒙思想家为了批判西方文化，故意用中国为一种理想来鞭策自己，这就是所谓“打棍子理论”(beating-stick theory)：中国是西方人用来打自己的一根棍子。我们只要一读《中国：欧洲的模范》(Louis S. Maverick, *China: A Mode for Europe*, 1947)这本书，就可以明白其大概的情形了。这是中国人引用“东方主义”的说词时首先必须注意的重要事实。另一应注意之点是，萨义德虽然主张中东阿拉伯世界各族群建立自己的文化认同，以抵抗西方帝国主义的文化霸权，但他并不取狭隘的部落观点。相反地，他认为文化认同绝不等于排斥一切“非我族类”的文化。在1993年刊行的《文化与帝国主义》一书中，他毫不含糊地指出，他一方面既不能接受美国某些白人保守派的文化霸权的

观点,以为"我们"只需要关心"我们自己经典",另一方面也不能同情反霸权者的矫枉过正,例如说阿拉伯人只读阿拉伯的书、用阿拉伯的方法。他指出一个事实:在今天的世界,西方文化已传布到一切地区,其中有些成分已变成世界性的了(他的例子是:贝多芬的音乐已成为"人类遗产的一部分")。总之,今天世界上的一切文化都是混合体,都杂有异质的、高度分殊的因子,没有一个文化是单一而纯粹的。美国如此,阿拉伯世界也是如此。但是在美国和阿拉伯世界,今天都不乏褊狭甚至多疑的民族主义者,他们往往教育子弟去特别尊崇"自己"的传统,敌视一切"非我族类"的东西。这是一种没有批判精神、没有思维能力的原始冲动。萨义德的新著便是为了矫正这一流弊而写成的。[6]

萨义德的立场其实和上引陈寅恪的说法不过重点不同而已。他是要求阿拉伯世界的人一方面"不忘其本来之民族地位",但另一方面,在对抗西方帝国主义的文化霸权时,又不应连已成为"人类遗产的一部分"的西方文化也一并抛弃了。他们两人的相同之处是在文化认同上强调折中去取。文化认同折中论自然比"全盘西化"或"全盘本土化"麻烦得多,更不及后两种方式来得干脆痛快。但20世纪的中国经验却清楚地告诉我们,在社会大转变时代,文化认同并没有捷径可走,无论是个人还是民族集体,都必须在长期尝试和不断调整的过程中才能找得到适当的方向。所谓"全盘西化"或"全盘本土化",都只能是少数人的主观想象,可以成为理论上的"理想型"或"模式",但在现实生活中绝无可能出现。以常态情形而言,文化认同必然是在实际生活中逐渐发展和形成的,其间本土的成分和外来的成分互为作用,保守和创新也相反相成,折中是无可避免的结局。即使是过去的"全盘西化"论者,尽管反对"折中",也未尝不承认这一事实。例如1935年胡适在评论"本位文化"问题时便说:"我们肯往前

看的人们，应该虚心接受这个科学工艺的世界文化和它背后的精神文明，让那个世界文化充分和我们的老文化自由接触，自由切磋琢磨，借它的朝气锐气来打掉一点我们的老文化的惰性和暮气。将来文化大变动的结晶品，当然是一个中国本位的文化，那是毫无可疑的。"[7] 可见"全盘西化"论者当时所提倡的不过是一个主观的态度，并不是真的认为中国可以百分之百地变成西方。

"全盘西化"论者都是自由主义者，他们并不曾想到运用政治暴力来改变中国的文化状态，因为他们有一个牢固的信念："政府无论如何圣明，终是不配做文化的裁判官。"[8] 因此，尽管"全盘西化"是一个有严重语病的名词，它的负面影响毕竟有限，具有独立判断能力的读者不一定会接受他们的论断。但"全盘西化"的偏激提法恐怕也对中国一部分知识分子发生了一种暗示作用，使他们感觉根据一种西方的模式来全面改造中国文化是可能的。1949 年，特别是 1966 年以后，中国经历了一个长期的文化破灭的过程。当时的口号是"不破不立"、"破旧立新"、"破字当头"、"兴无灭资"之类。所以"破"的是中国文化，"灭"的则是 19 世纪末以来传入中国的西方文化(所谓"资产阶级文化")，而"立"与"兴"的则是来自前苏联的"社会主义"。其实这才不折不扣地是一种"全盘西化"的革命，但它和 30 年代自由主义者所提倡的"全盘西化"有两点最重大的差异：第一，它以政治暴力为推行的方法；第二，它可以说是"反西方的西化"[9]。"反西方的西化"是一种矛盾的或"辩证"的统一，它对中国知识分子更具有特殊的吸引力：一方面，"反西方"可以满足帝国主义的民族情绪；另一方面，"西方化"以"科学的社会主义"的新面貌出现，又恰好符合"视西籍如神圣"的潜意识。这是马克思主义的一般魅力在非西方世界的特殊表现。[10] 从这一角度看自由主义者的"全盘西化"和马克思主义者的"反西方的西化"，它们在思想内容上虽然南辕北辙，但在心理上仍不

免有一脉相通之处。

无论是中国的自由主义者还是马克思主义者,他们的主要努力都是要为中国寻求一个集体的现代认同。认真地说,他们也不是抛弃了中国,一味“崇洋媚外”。这种常见的道德谴责不仅不公平,而且搔不着痒处。上面已引了胡适的话,承认充分“西化”(或“世界化”)并不致导致“中国本位文化”的消灭。同样的话在他的英文论著中更多,不必详引了。即使是中国的马克思主义者也常唱对中国文化应该“取其精华,弃其糟粕”之类的调子。他们的共同问题,在我看来,毋宁在于把中国文化看成了一个“化”的对象——“西化”、“苏维埃化”、“世界化”或“现代化”。他们似乎认为只有在彻底被“化”了以后,中国文化才有可能重新发挥积极的作用。至于在整个“化”的过程中——这是一个相当长的过程——中国文化是不是也可以有一些主动的贡献,或者我们是不是也应该努力使中国文化积极地、正面地参与这个“化”的历史进程,这些问题从他们的观点上看是没有意义的,因此也就没有提出来过。我必须声明,我在这里仅仅指出,自由主义者和马克思主义者都把中国文化看作一个静物,而不是动力,因此只能被动地接受改造,而不能主动地自我转化。借用禅宗的话说,即是“心迷法华转”,而不是“心悟转法华”。但是两派在这一点上虽持相同的观点,却并不能掩盖他们在其他许多方面的根本差异。

现在我要对中国文化危机和文化认同的问题作一次总结性的说明了。

一个世纪以来,文化危机和文化认同在中国相伴而生,并随着时间的推移而相互激荡。中外史学家的论断大致以西方经济势力的入侵为现代中国文化危机的起源,所以“中国对西方挑战的回应”成为中国近代史研究中的基本典范。这一典范最初起于中国史学界,但最近三四十年来在美国发展得更为成熟。根据这一典范,中国近代

史始于鸦片战争,此后的每一阶段也都是对西方帝国主义的“回应”。由于“回应”不当,中国的危机越来越深。“回应”理论当然是建立在下面这个假定的基础之上,即中国历史自 19 世纪中叶以后便停滞不前。换句话说,中国史已无内在发展的动力,一切变动都起于被动地应付西方势力的冲击。试将这个一般性的历史理论移用在文化危机和文化认同的问题上,我们便立刻可以看出“回应”说与上面所论证的“法华转”说是完全一贯的。不过由于以前史学家过于看重经济、制度、社会的因素,而视文化为寄附品,所以“回应”的观点没有大规模而系统性地运用在文化史的研究上面而已。

但是文化和历史是不能截然分开的,因此在文化认同的问题上修正“法华转”的观点便必然要求在近代史研究上修正“回应”的典范。因为如果中国近代史的进程基本上只是对西方冲击的一系列的“回应”,而中国本身在此期间并没有内在的发展,那么中国文化当然也就只能成为被“化”的对象了。然而有趣得很,大约从 70 年代开始,美国史学界便逐渐对中国近代史领域中的“回应”典范发生怀疑。许多人不约而同地发现,中国近代史几乎在每一个方面——政治、经济、社会、思想——都显示出内在发展的轨迹,而不能完全解释为对西方的“回应”。到 80 年代中期,这一新的研究取向已表现得相当明显,所以有人正式提出,“回应”说代表着以西方为中心的历史观,是西方霸权在中国近代史研究上的实现,而新取向则预示着以中国为中心的观点将越来越受到新一代史学家的重视。但新观点的出现也不是对“回应”说的全盘否定,因为西方势力的入侵引起了近代中国的巨大动荡毕竟是无可否认的历史事实。所以新观点并不取消旧观点,不过是纠正后者的偏颇罢了。不但如此,如果史学家不能从内部观察近代中国的发展,那么中国为什么以这样或那样的特殊方式“回应”西方的冲击也无法得到比较完整而深刻的说明。[11]

以中国为中心的近代史研究在美国不过刚刚起步,还需要通过大量的专题探讨才能建立它的新典范的稳定地位。但仅仅是这一转变本身已大有助于文化认同问题的认识。这一转变也受到萨义德的"东方主义论"的某些影响,因此确和文化认同的问题消息相通。[12]前面已提及,萨义德在新著《文化与帝国主义》中,也承认阿拉伯世界的文化认同不应该是排斥一切外来的——尤其是西方的——文化成分。在他看来,有些文化价值即使源于西方,但经过长时期的传播已为非西方的民族所广泛接受,因此便具有世界性了。萨义德先后见解的变迁值得重视。中国的读者如果曾受到《东方主义》的启发而倾向于一种近乎原教旨式的中国文化认同论,现在也有必要参考《文化与帝国主义》的论点而重新体认开放精神的现代意义。文化认同如此,史学研究也是如此。我十分重视 19 世纪中叶以来中国史各方面的内在动力,但并不否认西方文化对近代中国也有正面的、积极的影响。西方并不完全等于帝国主义的侵略和掠夺。真正的关键在于我们寻求文化认同或从事史学研究的时候能不能把握住适当的分寸。

近一二十年来,西方多元文化观点兴起,特别是冷战终结以后,许多学者不能不重新估计民族和文化的力量。因此这四五年来,西方讨论民族认同和文化传统的著作相当丰富。这些讨论虽然没有直接涉及中国,但对认识中国近百年来在文化危机与文化认同上所经历的曲折道路却有参考的价值。有些上面已随文有所引征,现在为了总结全文,让我再提纲挈要,略加申论。

第一,除了 19 世纪晚期冯桂芬至张之洞等人倡"中学为体、西学为用"那一短暂阶段外,中国知识界面对西方文化,越往后便越不敢相信自己的民族文化在寻求中国的现代认同中能发生积极的作用。但"中体西用"说是早期对西方认识不深的产物,自被严复、胡礼垣等人驳斥以后,逐渐无人问津。20 世纪以来,无论是"国粹派"还是"西

化派”，都或暗或明地以西方为模式来铸造中国的现代认同。在社会达尔文主义的笼罩之下，中国知识界接受了两个观念：一、所有社会都依循一定的进化阶段而发展，如从神权、君权到民权；二、西方不但比中国超前至少一个阶段，而且代表了社会发展的最完美的方式（因为完美，故能超前）。受着这两个观念的支配，为中国寻求现代认同的人自然便义无反顾地“师法西方”了。虽然不同时期、不同流派之间对于如何“师法西方”以及在哪些地方“师法西方”意见大有出入，但整体而论，他们都认定中国的现代认同以“认同西方”为其主要的部分。国粹派的方式是称现代西方的基本价值早已在古代中国出现（所谓“古已有之”）；孙中山的方式早期是“迎头赶上”西方，晚年则改为“以俄为师”（孙认为 1917 后的俄国代表了新的西方）；胡适的“西化”以美国为范式；毛泽东“向西方寻找真理”则归宿于“反西方的西化”。总之，“西方”永远是中国现代认同的核心部分，比较有影响力的中国知识分子似乎都不承认自己的文化传统还能在民族的认同中发挥什么积极的作用。这种情况甚至在抗日战争期间也没有改变。举一个最极端的例子：闻一多一方面说“民族主义是西洋的产物，我们的所谓‘古’里，并没有这东西”〔13〕，另一方面更说“中国文化精神”有三个代表，即“儒家、道家、墨家”，顺序为“偷儿、骗子、土匪”。〔14〕民族主义在中国也成为彻底否定自己文化传统的力量了。

但前面已指出，中国知识界的这些观点大致上是西方主流思潮的反映。〔15〕在 20 世纪 60 年代以前，西方学人也自以为西方现代文化代表着“普遍性的价值”，一切落后的民族都只有依照西方的模式进行变革，才能进入“现代化”的阶段，民族文化的传统仅仅代表“特殊性的事实”，并没有自我转化的能力。甚至民族主义在 19 世纪中叶至 20 世纪前半叶的西方思想中也不受重视，马克思主义尤其是一个最显著的例子。思想史家柏林（Isaiah Berlin）和人类学家格尔茨

(Clifford Geertz)都要到70年代初才真正认识到民族主义的强大生命力。[16]

这是中国现代文化认同陷入长期困境的一个主要根源:知识分子一心一意以“西方”(不同的“西方”)为范式,并借助西方的“新思想”、“新方法”来重建中国。在这个过程中,中国的文化传统不但没有获得其应有的位置,反而越来越被看作“现代化”的阻碍。“现代化”每受一次挫折,推动者对文化传统的憎恶便随之更深一层。这一心态的长期发展终于造成一种普遍的印象,即以为文化传统可以一扫而光,然后在一张白纸上建造一个全新的中国(这一点当然又和现代的乌托邦思想相关联,此处不能涉及)。但是冷战后的事实和研究使我们认识到,民族文化的传统具有一种看不见的韧力,绝非现代的经济、政治的力量所能完全取代。即使是极权统治的暴力也只能暂时压住它,只要压力一松,它又会复苏。所以今天讨论民族认同和民族主义的形成,我们已不能不把文化传统的因素充分考虑在内。[17]中国认同危机的主要原因之一便是对文化传统缺乏足够的认识。我不是说我们必须无条件地肯定或赞扬传统,那是没有用的。我指的是我们必须研究从清代中叶到现在传统的一切具体方面的表现和变迁。以前不少知识分子只是一味以情绪化的语言诅咒传统,其结果则是加深了危机。

第二,前面讨论中国现代认同的问题,其关键性的功用自然是系于中国的知识阶层。上文因避免头绪太多,未加讨论。现在总结之际,不能不做一简单提示。现代的民族认同必须先由每一社会中的文化精英阶层在思想上从事奠基的工作,这是各国历史所共同昭示的。民族观念的界定、厘清及传播是知识分子的中心任务。所以在英、法、俄三国起主导作用的是贵族阶层中的知识精英,在德国则是中产阶级知识分子。[18]中国的情况稍有不同,而大致可分作两个历

史阶段：在清末寻求民族认同及倡导民族意识的是传统的士大夫，在民国则是现代型的知识分子。但前者既非贵族，后者也不属于中产阶级。这两个阶层的认同方式也略有差异：甲午战争后流行的“西学源出中国说”及稍后维新、国粹两派将西方现代的价值观念说成“古已有之”，虽都是附会，但却有加深中国人历史意识的意外效果。国粹派提倡“国魂”、章炳麟用黄帝纪年，都是历史意识高涨下的产物。但在第二阶段中，由于受到康有为“托古改制”和西方史学观念的双重影响，“整理国故”的运动转以“疑古”、“辨伪”为其指导思想，一切古代传说都因受到严厉的质疑而动摇了。专就史学本身说，这当然是一个进步。然而以民族文化的认同而言，一般社会上的人士，尤其是青年学生，则因此反陷于困惑。何况五四以后中国知识界又首先认同“德先生”（民主）与“赛先生”（科学），中国的民族认同与现代认同竟由此而分裂了。从此再换步移形，自不难滑入“反西方的西化”的轨道。

我们若以其他国家民族认同的历程作对照，中国知识分子在这一方面的特色便十分显著。例如希腊、爱尔兰、以色列等地的知识分子都强调他们在古代的共同文化起源和“黄金时代”，他们甚至大量运用神话、传说、宗教经典等来支持这种虚构的历史，以致引起史学家的严厉批评。但研究民族认同的专家则认为这是另一领域的活动，批评者的指摘尽管有根据，却未搔到痒处。[19]不但西方如此，日本民族认同的要求也一直阻止了它的史学家和一般知识分子对天皇开国神话的公开质疑和研究。总之，民族文化的认同和客观知识的追求都是现代的价值，但这两个价值之间竟存在着必然的内在紧张。我在这里只是指出这一事实和中国文化危机的关系，并无下价值判断的用意，这是必须声明的。

第三，中国的民族认同从师法西方归结于“反西方的西化”是一

个重要的历史发展。1949年以后,中国大陆正式宣布"一面倒",开始全面模仿斯大林体制。在文化政策上,中共不但彻底反西方近代的主流文化(资本主义),而且更强烈地反中国传统(封建主义),至"无产阶级文化大革命"而达到最高潮。不但如此,在毛泽东1957年再度访问莫斯科之后,他已开始酝酿反苏联所代表的"新西方"(修正主义)了。

以上一段只是现象的描述,而不是谴责。现在我们要对这一现象作进一层的理解。以前一般人常说,中国一向以"天朝"自居,视一切外国人为夷狄,但清代中叶以来屡败于西方帝国主义,受尽屈辱,终于在心理上为西方所征服,从此由妄自尊大一变而为极端的自卑。这一心理的解释稍嫌简单,而且最多只能说明中国人为什么长期以西方为模仿的范本,但不能说明以后那些迂回的转折。最近社会学家研究西方各国民族主义的兴起与演变,特别重视"羡憎交织"(Ressentiment)这一心理因素,似乎很可以供我们参考。所谓"羡憎交织"的心理状态起于企羡和憎恶的情绪受到压制,而又不可能得到满足。它的社会学基础有两个方面:第一是一个民族(或个人)自认与它所企羡的对象基本上是平等的;第二是在现实上它和对方是处于不平等的状态,以致这一理论上存在的平等几乎没有可能完成。在西方各国民族认同的历史上,"羡憎交织"的情绪因主观和客观条件的种种不同而有不同的表现,未可一概而论。但它的存在和影响则相当普遍,如法国之于英国,德国之于英、法(尤其是后者),俄国之于西方各国,都是显例。这种心理状态之所以特别显现于上述诸国,当然首先是因为它们之间,无论就历史、文化还是国家规模而言,都相当接近,也就是在理论上确互不相下。其次是在现代文化的成就上,英国起步最先(故无"羡憎交织"的心理),法国次之,德、俄最晚。其中俄国的处境和中国最相似(但并非相同)。俄国彼得大帝在18

世纪初年便开始效法西方，且取得很大的成绩。到18世纪的末期，已有俄国史学家认为俄国历史上的光辉绝不在英、法之下，西方不过偶然领先一步而已。俄国只要急起直追，必可赶上并超越西方。在整个19世纪，俄国贵族知识分子大体都抱着同样的心理——一方面师法西方，一方面与西方竞赛。他们之间也有"国粹派"(slavophilism)与西化派(westernism)之分，然而两派同为建造民族的现代认同而努力，也同以超越西方为最后目标。但在这两个世纪之中，"羡憎交织"的情绪也逐渐在贵族知识分子的心中潜滋暗长。因为他们一方面已看到西方并不完美，现实与理想之间距离颇大，而另一方面又感到赶上西方仍是可望而不可即。马克思主义在俄国的生根与成长便得力于"羡憎交织"情绪的最后爆炸。俄国最早的一批马克思主义者既是西化派的主要代表，也是幻灭的民粹派(narodnichestvo，即"人民意志")，他们已下定决心要拒斥西方了。他们可以说是"反西方的西化派"的原型。他们在1917年发动的革命便是要毁灭俄国师法了两个世纪的"西方"，这场革命当然首先毁灭了俄国自己的文化传统，但他们认为这是必须而且值得付出的代价。列宁的国际主义的背后也藏着一股"羡憎交织"的俄罗斯民族情绪，通过"无产阶级革命"，俄罗斯人超越了西方资本主义的历史阶段，率先进入社会主义。这便是俄罗斯民族的骄傲，他们在与西方的长期竞赛中终于胜利了。[20]

与俄国民族认同的历史进程相对照，我们可以立刻发现，"羡憎交织"的心理在20世纪的中国也是一股不可忽视的力量。首先，中国对于西方恰好具有"羡憎交织"的两个实际的条件：一、中国的文明足以与西方比肩，这是世界公认的事实；二、中国在19世纪与西方强弱悬殊，处于绝对不平等的地位。由于理论上的平等，中国才有资格效法西方，见贤思齐；由于实际上的不平等，中国才会对西方发生企

羡的心理,并在效法无成、长期挫折之中转羡为憎,而激起强烈的反西方的情绪。晚清士大夫稍明国际形势者早就主张模仿西方。魏源的“师夷之长技以制夷”和冯桂芬的“采西学议”都是尽人皆知的例子。从19世纪60年代开始,中国模仿西方,范围逐步放大,由技艺、政法、学术思想,至于整个文化的改造。无论是晚清士大夫还是20世纪的知识分子,尽管其中有些人主张模仿西方的言论在当时听起来十分刺耳,都没有对中国的民族地位真正失去信念。他们仍深信中国与西方从历史的长程上看是并驾齐驱的,眼前的优劣是暂时的,只要中国肯努力,是能够赶得上西方的。所以我绝不赞成讥笑西化派甚至严厉自责的知识分子为“丧失了民族自尊心的洋奴买办”。相反地,一个知识分子在文化认同的问题上敢于公开主张学别人的长处和敢于责备自己的短处,他都首先必须对自己民族的过去和未来具有相当坚强的信心。至于言论是否过偏、用词是否失当,则是另一个问题。中国近代知识分子长期地坚持效法西方正好说明他们在心理上对于中国“本来之民族地位”的信心并未动摇。西化派如此,所谓“国粹派”或“文化本位派”也是如此。1919年底,陈寅恪在美国哈佛大学和吴宓讨论中西文化的优劣,便承认中国的哲学、美术、科学都远不如西方,但他对中国文化的独特价值的肯定一点也没有犹疑。[21]

就我阅读所及的直觉印象,20世纪的中国知识分子对中西文化大多数有矛盾复杂的情绪。国粹派或文化本位派的人在正面自然维护中国的传统,但在侧面往往对西方文化流露一种仰慕的意味;西化派则相反,正面提倡西方的价值,侧面仍未能忘情于传统。这个印象希望将来有人作全面的研究,也许可以得到证实、否证或修订。现在姑引傅斯年在1929年的一个现身说法的观察。他对胡适说:“孙中山有许多很腐败的思想,比我们陈旧得多了,但他在安身立命处却完

全没有中国传统的坏习气，完全是一个新人物。我们的思想新、信仰新，我们在思想方面完全是西洋化了，但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”[22] 胡适的评语说：“孟真此论甚中肯。”这个例子可以说明中国现代知识分子身上确实交织着中西两种文化的成分，并且彼此交战。这种情况便给“羡憎交织”的心理提供了基础，遇到客观形势发生变化，它就会有种种不同的表现。民国以来，西方各国(包括西化成功的日本)给予中国人民的一般印象是帝国主义的侵略和压迫，知识分子对他们所师法的西方自然便逐渐从企羡转向憎恨，反西方的情绪一天天地在滋长。孙中山便是由于对英、美失望，一变而“以俄为师”；陈独秀也从讴歌“德先生”和“赛先生”而改宗马克思主义。五四以后，中国传统的地位早已在青年知识分子的心中一落千丈；在思想激进化的总趋势下，他们虽反西方，却不认同中国的文化传统。因此，在政治和思想上活跃的知识分子越来越感到“反西方的西化”具有难以抗拒的吸引力。“羡憎交织”的心理终于把他们推向俄国十月革命的道路。

我必须着重地指出，“羡憎交织”的心理并不是解释 20 世纪中国文化认同与文化危机的唯一根据，但它确实可以开启一道理解中国现代史的新门径，这是比较史学和历史社会学的一项贡献。

第四，最后我要回到多元文化的问题，并提出一个较为具体的看法。冷战终结以来的世局发展和近二十年来的研究都已证明民族文化的传统具有强大的生命力。因此前苏联与东欧的共产体制崩解以后，每一民族的古老文化力量——尤其是宗教——都很快地复苏了。这是三四十年前人文社会科学家很难想象的。他们当时受实证论——尤其是社会经济决定论——的影响太大，对视之不见、听之不闻、搏之不得的文化并不重视。照当时的一般想法，工业化带来的社会结构的变迁和科学发展带来的理性觉醒必然导致文化状态的根本

改观,甚至宗教也难免要渐归消寂。现代化将使各不同的落后国家循着大致相同的途径走上同一类型的社会,到了那时,所谓各民族文化之间的不同,最多也不过是“风格”上的差别而已。无论是“现代化理论”(modernization theory)还是马克思主义,在这个问题上都相去不远。(40 年代冯友兰写《新事论》便已持此看法,而冯氏同时又以继承中国文化的传统自许。一直到晚年写《三松堂自序》,他似乎都没有发现自己想法的矛盾。)

现在我们既改变了看法,承认民族文化也有它的自主性,我们便不能不接受“世界上的文化是多元的”这一事实。这些不同文化单元所构成的世界至少在可见的将来似乎还不可能达到“大同”的境界,更不必说整齐划一了。前面提到的亨廷顿的“文明冲突”说便是从这一新的前提出发的。[23]但是把这个前提推向其逻辑的极端,便自然出现文化相对主义的危险。依照文化相对主义,则每一文化都是独特的,都有其内在的价值标准,因此谁也不能用自己的价值标准去评判另一文化的是非。举例来说,中国不少知识分子说中国只有专制传统,没有民主制度,只有纲常名教,没有人权与个人自由。民主、自由、人权都是西方文化的产物。如果循着文化相对主义的逻辑论证,我们便可以理直气壮地为中国的专制和纲常名教辩护说:这在中国文化系统之内是完全正常的、合理的。这是文化相对主义的危险性的最显著的例子。

但是事实上,我们承认文化的自主性并不必然要流入文化相对主义,而且即使我们接受某种程度的文化相对主义,也不必然要把它推向逻辑的极端。上述的危险不是无法避免的。我们强调文化的自主性,并不涵蕴文化决定一切的意思,只不过是为了修正以前的社会经济决定文化的偏激之论而已。如果我们具有知识真诚,我们便必须承认:世界上文化单元虽多,却并不是全没有优劣高低可言,今天

有些人受到美国流行的“政治正确”(political correctness)的庸俗观念的影响,竟不敢再涉及文化的优劣与高低,这是很可笑的。汤因比从前曾用过“高级文明”(higher civilizations)这一名词,我认为现在还有其效用。但是主要由于人类学研究的进展,今天我们评判文化优劣高低所使用的标准比从前精密多了。最重要的是,今天西方学人也不再提“普遍的文明”(universal civilization)这一西方的观念了,因为这一观念的潜台词是以西方代表“普遍”。在几个“高级文明”之间,我们至少可以说是互有优劣、互有高低的,依我们比较的方面而定。

极端的文化相对主义之所以不能成立,是因为它必须假定各文化之间从无交通,也完全不能互相了解,更不能互相吸收。这显然与历史的事实不符。亨廷顿专讲“文明的冲突”,倒是有走入极端的危险。在世界各文化单元互相交流、互相了解——虽然不可能达到完整的境界——的情况下,共同的标准还是可以出现的。从前我们过于重视共同标准的作用,以为只要有了它,各文化便可依之实践。例如以“公平”、“民主”、“人权”为共同而普遍的标准,一切国家都可以建立起符合这些标准的制度。以前的人类学家也特别重视寻找“文化共相”(cultural universals),并企图在“文化共相”的基础上创造出一个“普遍的文明”,事实证明这都是走不通的路。

今天我们觉悟到一切文化都是个别的,共同原则虽然存在,但其实现仍然要靠各文化内部自寻途径、自创方式。例如,即使在西方文化圈内,民主、自由、人权、公平等的具体实现仍然在不同国度有不同的方式,英、法、美、德之间的差异很大。最近华尔泽(Michael Walzer)提出了“厚”(thick)与“薄”(thin)这一对概念对于解决我们此处的困难颇有启发之处。他说的“厚”是指每一社会或文化的特殊性,“薄”则指人类的普遍性。因为一切不同种族、文化、社会的人都

是“人”,所以人的普遍性是无法否认的。但是没有一个人是不属于任何特殊社会或文化的,因此人的特殊性也不能抹杀。然而两者相较,他特别重视人的特殊社会、文化背景,“薄”是从“厚”中出来的,也只有在“厚”中,“薄”才能发展。在平常的日子里,人都生活在他的特殊社会文化之中,并在其中追求某些普遍原则的充分实现。在这种情况下,他不需要把这些普遍原则清楚地提炼出来,争取国际上的同情,一切批判都在他的社会文化的内部进行。但是每逢内在批判遭到国内统治者的残酷镇压而爆发危机,以致引起国际的注意时,内部的抗议便自然会从“厚”中提炼出“薄”——即普遍原则,以昭告于全世界。华尔泽曾特别举出 1989 年捷克人民在布拉格游行时所揭橥的“真理”与“公平”两个口号为例证。在他看来,这两个观念代表捷克内部发展出来的普遍原则。他完全能同情地理解这些原则,但是他不可能完全了解这些普遍原则后面的文化背景。换句话说,他只能同情“薄”,而不知道“薄”所由出的“厚”,因为这是只有内部的人才能充分把握得到的。以中国为例,他说,中国知识分子所倡导的“民主”自然是他所愿意支持的。然而知识分子以民主为己任的表现便与美国文化不甚协调了。因为美国人并不以为实现民主的责任可以完全由知识分子承担起来,而且美国文化中有一股反知识分子的倾向。所以他推测这种知识精英主义的现象只有从中国的特殊文化社会背景中去求答案:它或起于列宁主义的前卫政治,或出于共产党以前的文化传统——儒家传统。最后,华尔泽在一切抽象的、普遍的原则之上提出了一个最后的但同时也是最基本、最普遍的观念,即“自决”(self-determination)——包括个人与社群。这是古今一切文化与社会中都共同承认的核心价值,民主、人权等原则也由此出。“民主”、“人权”的语言起于西方,但这些普遍原则则潜存在一切文化、社会之中,因为没有一个人或社群不重视“自决”的价值。但是我们不

能仅注重这些“薄”的普遍原则，而当更重视“厚”的文化背景。“薄”怎样在“厚”中落实才是真正的关键所在。这只有每一文化中的人自己从内部去寻找最合适的途径与方式。[24]

很显然地，华尔泽不但接受了文化多元论，而且也强调每一文化的内在力量。然而他并没有陷入文化相对主义，他从共同人性中找到了共同标准。让我暂时以他的观察结束这篇文字。

1995 年 7 月 19 日于普林斯顿

注 释

［1］ 详见 C. Godwin and Yanan Ju, *The Great Wall in Ruins, Communication and Cultural Change in China*，纽约州立大学出版社，1993。

［2］ 见 Aaron I. Gurevich, "*The Double Responsibility of the Historian*," *Diogenes* No. 168, vol. 42/4(Winter, 1994)。

［3］ 据说这是美国甘乃地总统在字面上对中文“危机”一词的理解，其实英文 crisis 也指一种关键性的时刻，有转好或转坏两种可能的方向。

［4］ 参看 Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992 和 Joyce Appleby, Lynn Hunt and Margaret Jacab, *Telling the Truth About History*, New York: W. W. Norton & Company, 1994, pp. 291—302。

［5］ 参看 Elazar Barkan, "History and Cultural Studies," in Ralph Cohen and Michael S. Roth eds, *History and Histories Within the Human Sciences*, University Press of Virginia, 1995, pp. 349—369。

［6］ 见 Said, *Culture and Imperialism*, Vintage Books , 1994, "Introduction," pp. 25—26。

［7］ 《胡适论学近著》，上海：商务印书馆，1935，556 页。

［8］ 胡适，上引书，555 页。

［9］ "anti-Western Westernization"，此名词借自 Robert Bellah et al., *The Good Society*, New York: Alfred A. Knopf, 1991, p. 250。

[10] 关于马克思主义最能运用"科学规律"与"道德热情"两种相反的力量,使之互为支援,以激动西方一般的知识分子,可看 Michael Polanyi, *Personal Knowledge, Toward a Post-critical Philosophy*, University of Chicago Press, 1958, pp. 227—233。

[11] 关于美国史学界对"回应"典范的批评以及新研究取向的兴起,可看 Paul A. Cohen 的系统分析:*Discovering History in China, American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, Columbia University Press, 1984。

[12] 参看 Cohen 前引书,150—219 页注二所引文献。

[13] 《闻一多全集·杂文》,11 页。

[14] 《闻一多全集·杂文》,19—23 页。

[15] 闻一多的"偷儿、骗子、土匪"论便直接来自 H. G. Wells。

[16] 前者见 Nationalism: Past Neglect and Present Power,收在 *Against the Current*, Penguin Books, 1982;后者见 After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States,收在 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973。

[17] 可参看 Anthony D. Smith 的 The Formation of National Identity 一文,收在 Henry Haris, *Identity*, Oxford: Clarendon Press, 1995 及 Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992。后一书分别讨论英、法、俄、德、美五国民族主义的发展过程,论证尤为充实。

[18] 见 Greenfeld 前引书,22 页。

[19] 参看 Anthony D. Smith 前引文,139—140、149 页。

[20] 以上论"美憎交织"的心理与俄国民族认同的复杂过程都根据 Liah Greenfeld 前引书,特别参看 15—16、265—271 页。

[21] 可看吴学昭《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社,1992,9—10 页所引《吴宓日记》。

[22] 《胡适的日记》,第八册,台北:远流出版社,1988。

[23] 亨廷顿将"文明"界定为"文化实体"(cultural entity),故二词可以通用。见 Huntington, *The Clash of Civilizations*, *Foreign Affairs*, 1993, p. 23。

[24] *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1995.

谈中国当前的文化认同问题

冷战结束已经三四年了,世界的文化状态呈现出一种新的变化。最扼要地说,即从两大阵营的意识形态对抗,一变而为多民族、多文化之间的冲突。这一变化自然不是最近几年才发生的,不过长期掩藏在意识形态的表象之下,没有受到注意罢了,例如前南斯拉夫、前苏联内部所潜伏的民族和文化的危机一直要到东欧共产主义体制崩解之后才全面爆发出来。中东伊斯兰教的文化与西方的冲突更是源远流长,但在过去半个世纪中,则因两大阵营的抗争而处于依附的地位。我们可以说,冷战结束以后,构成世界的基本单元又回到了民族、国家、文化,而不再是什么"资本主义"与"社会主义"或"自由"与"极权"这一类的二分法了。但是今天,民族、国家、文化的分量已与19世纪晚期至20世纪中叶大不相同。在那个时代,世界主义的思潮流行,国家和民族都被看作过渡性的组合,文化在当时的一般观念中更不重要,仅仅是经济、社会结构的寄生物。文化虽因民族而异,但并不足以限定民族的发展,而且在现代化的过程中,各民族的文化最后都不免趋于大同小异。然而在后冷战时代,越来越多人相信每一民族所具有的文化特质至少在可见的未来是不会消失的。俄国和东欧的许多民族传统在共产主义解体后迅速地复活,已为文化的深厚

潜力提供了最可信赖的证据。但这并不是说我们可以据此建立一种“文化决定论”,不过,长期以来支配着史学界的经济决定论则确已到了不得不修正的时候了。

在这一新的形势下,文化多元论逐渐获得了人文社会科学界的承认,在美国如此,推之世界各地也无不如此。承认世界文化是多元的,这便突破了西方文化在现代世界的独霸之局。但是这一发展虽有重要的正面意义,却也带来一个潜在的危机,即极端民族情绪和“原教旨论”的泛滥。中东伊斯兰教的原教旨论便是一个最令人惊心动魄的实例。1978 年萨义德发表了著名的《东方主义》(*Orientalism*)一书,引起了巨大的回响。这本书暴露了西方的“东方学家”的偏见,即把中东的阿拉伯世界描写成西方高度文明的反面。他认为这是西方学者、文学家、哲学家等在有意无意之间企图建立世界性的文化霸权。因此他号召阿拉伯世界的人起而反抗,同时建立起自己的文化认同,不能轻易接受西方文化为普遍的价值标准。这部书产生了很大的影响,可以说是主张文化多元论和文化相对论的一部最重要的发难之作。文化多元论不失为一个健康的观点,但文化相对论如果推行过远,则有流入极端族类中心(ethnocentric)的危险,从而排斥一切“非我族类”,以为“天下之美尽在于己”。依照这种极端的看法,则每一民族的文化都只能是一封闭系统,而文化与文化之间的真正沟通将是不可能的事。这不但在道理上说不通,并且根本不合乎历史事实。萨义德有鉴于此,所以在 1993 年出版的《文化与帝国主义》(*Culture and Imperialism*)一书中,他转而强调今天世界上各民族的文化已经没有一个能保持它的纯粹单一的民族原型了。所有文化都含有其他文化的成分,换言之,都是异质的混合体。更由于西方近代文化的无远弗届,其中有些源于西方的文化因子已变成整体人类遗产的一部分了(他特别指出贝多芬的音乐为例)。他

不赞成有些美国人对西方文化传统抱持着的过度优越感，但他也同样反对阿拉伯人针锋相对地提出的阿拉伯人只读阿拉伯的典籍、只采用阿拉伯的方法这一类的褊狭观点。[1]

通过萨义德这两部书，我们可以得到一个明确的印象，即从冷战时代到后冷战时代，世界思潮似乎已脱出了帝国主义与民族主义互相对抗的旧格局。每一个民族的文化认同已不仅仅是乞灵于自己的传统，而且是同时向其他文化开放，并择其善者而从之。这一思潮现在已普遍地展现在西方许多学术领域之内，包括哲学、史学、文化研究、文学批评、人类学等。西方主流学术界和思想界已明显地放弃了以西方文化为普遍标准的旧偏见。如果我们今天已很难指出谁是西方帝国主义文化的代言人，那么文化民族主义事实上也失去了抗争的对象（这里不涉及西方内部——如美国——有关多元文化的争论。在内部争论中自然还有白人文化与少数民族文化之间的对抗，以及男性中心文化与女性主义之间的对抗）。

以上所说的是关于目前世界文化思潮的一股趋势，但是这篇短文真正关怀的问题则是今天中国的文化认同危机。这两三年来，中国大陆和台湾的知识分子对于文化认同好像都产生了种种困惑。大陆上有关“人文精神”的讨论、对“新国学”运动的提倡、宗教意识的抬头，都可以看作是对文化认同的寻求。在形形色色的寻求之中，我们似乎又看到一股文化民族主义的暗潮在激荡着，并且还或多或少受到官方的鼓励。这大概是官方用“中国文化”、“世界儒学联合会”之类的东西向外宣传的一个主要理由。中国知识分子之中自然有不少人是民族主义者和“爱国主义者”，一个多世纪以来激动心弦的文化符号对于他们依然是会引起储蓄反应的。用“民族大义”、“爱祖国”这一类的观念激起他们对想象中的“帝国主义”进行抗争，大概是可以收效的。今年五月间，我有机会在香港三联书店浏览，发现书架上

充斥着有关“周易”、“气功”之类的书籍。这也是一个重要的信号,说明文化民族主义不仅对知识分子有感召力,并且有更大的社会基础。这使我联想到一位俄国史学家对今天俄国思想状态的描绘。据他说,苏联解体之后,俄国只剩下了一片“哲学的空白”。其结果是,许多人竟顺手乱抓一切荒谬的东西来填补这片“空白”,从神秘主义、旁门左道(occultism)到侵略性的沙文主义都大行其道。苏维埃帝国的崩溃也诱发了人们操纵历史记忆的需要和思古的情绪,于是有人便在旧神话的残骸上重新编造新的神话。[2]这是很值得比较研究的思想现象。由于传统不同,中国大陆上还没有发展出明显的“原教旨论”运动,但上述的文化民族主义即是与“原教旨论”属于同一性质的东西。所以我认为 fundamentalism 在中国也许应该改译作“返本论”,这就可以用于文化民族主义了。

台湾近几年来也有一种文化认同的危机,一部分知识分子只认同“台湾文化”,根本不肯承认“台湾文化”与“中国文化”之间的联系。1993 年 12 月,我偶然批评了台湾学术文化界“泛政治化”的倾向,指出台湾文化虽然有现代的新发展,但其远源仍来自明清时代的中国文化。这样常识性的说法竟在台北引起了强烈的反应,有几十个知识分子在报上联名反驳,说他们只要爱“台湾文化”就很够了,中国文化和西方文化都引不起他们的兴趣。这也是一种“返本论”,不过这个“本”就更不容易说得清楚了。

我不愿意在这里对海峡两岸的“返本论”倾向提出任何评论,我也不敢说这种“返本论”究竟有多大的典型性。但这种现象使我不禁深感忧虑,因为这一倾向继续发展下去是会造成灾祸的。民族主义(包括地方主义)只有在帝国主义侵略的情况下才有积极的意义。如果无的放矢,至少也会造成心灵闭塞的状态。如果民族主义(或“爱国主义”)转变成侵略性质,其后果则不堪设想。30 年代德国的纳粹

运动和日本的军国主义便是前车之鉴。

中国今天确有文化认同的危机,但解决之道绝不在于煽扬民族狂热的情绪。文化多元论并不涵蕴着在许多个别民族之上不再有某些共同的人性标准的意思,也不涵蕴着文化与文化之间不能真正沟通的意思。这些问题都应该深入讨论,可惜这里不能详说了。[3]

注 释

[1] Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, New York: Random House, 1993, pp. 24—26.

[2] Aaron L. Gurevich, "The Double Responsibility of the Historian," *Diogenes*, No. 168, vol. 42/4(Winter 1994).

[3] 最近我为论文集《历史人物与文化危机》(台北:东大,1995)写了一篇两万字的自序,题为《中国现代的文化危机与民族认同》,读者可以参看。

美国华侨与中国文化

中国文化能不能随着华人社会在美国的发展而激出新的火花?这是今天海外中国人所共同关怀的一大问题。但是这个问题的出现事实上是近三四十年来的事,所以我们首先应该提到中国人北美移民史上一个重要的转折点。这个转折点当然便是1949年中国局势的突变了。

中国人在1949年以前,一般而言,是很少愿意在美国定居的。华侨在美国虽已有一百多年的历史,但他们在1949年以前仍然是抱有浓厚的"叶落归根"的观念。他们在美国辛勤工作,主要是为了积蓄一点钱,最后可以回乡养老。至于他们在美国的事业,则由下一代的人继承下去,如此代代相传,华侨在美国永远只是暂时寄居,他们的家乡还是在中国。即使他们回不去,他们的心仍然是系于故国。汉高祖过沛,对他的同乡父老说:"游子悲故乡,吾虽都关中,万岁后,吾魂魄犹乐思沛。"华侨移民到海外,其心情大体上仍和汉高祖相似。社会学家研究移民,指出有一种"暂时居住"(sojourn)的形态,华侨正是属于此型。但是1949年以后,中国的社会发生了前所未有的巨变,华侨顿时成为"无家可归"的人。从此以后,他们于无可奈何之中才不得不在美国作久居之计。

一般华侨如此，留学生尤其如此。自容闳以来，中国留美学生几乎没有人不是在学成之后便立即束装归国，希望以一己所学贡献于祖国。美国的研究环境和条件虽然远比中国优越，但是他们都不愿仅仅为了个人的学术成就和生活享受而永久留在异域。所以在1949年以前根本便不发生所谓留学生一去不返的问题。甚至在1949年以后，许多中国学人被迫寄居美国，他们还是不能心安理得地把美国当作归宿之地。已故萧公权先生《问学谏往录》中用“万里寄踪”的篇名来结束他中年以后留居美国的生涯，其心情可谓跃然纸上。他并且明说1949年受聘来美时“没有久居海外的打算”。后来年复一年地住了下去，他的心理也不过是“且住为佳”而已。我们举此一例，即可作为绝大多数老辈知识分子的中国情怀的一种写照。此中实含有深沉的文化哀感。《李陵答苏武书中》所谓“远托异国，昔人所悲”，在20世纪的中国知识分子的血脉中仍然跳动不已。李书虽然是后人伪造的，但是它所表现的情感却是非常真实的。

由于华侨和知识分子一般都抱着“寄踪”的心理，他们当然不会积极地考虑到如何在美国发扬中国文化的问题。因此在1949年以前，中国人在美国的文化活动不但只限于自己的生活圈子之内，而且是以“中国取向”为其最主要的特色。一般而言，没有人想到怎样使中国文化在美国社会中扎根的问题。以出版界而言，无论是留学生所办的刊物还是唐人街的报纸，所反映的主要还是中国人对祖国以及一些切身问题的关怀。他们虽然身在美国，但和美国社会与文化似乎没有什么关系。华侨因为集中在唐人街，形成了一个自足而封闭的社区，这种情况尤其显著。美国中文报刊上的“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。清末的革命与保皇之争、民初的帝制与反帝制之争，以及北伐以来的左派与右派之争，都在这些报刊中占据了中心的位置。事实上，这一流风余韵至今仍未消歇。

但是1949年以后,中国人对于留居美国在观念上已发生了根本的改变。不愿失去原有生活方式的中国人逐渐把美国的自由社会看作最理想的托庇之所。“逝将去汝,适彼乐国”,《诗经·硕鼠》这两句诗便是新移民的心理的最好写照。50年代以后,中国人留居美国的人数大量上升,其中知识分子的比例更是达到了前所未有的高度。这种趋势短期内恐怕不会改变。最近几年来,由于大陆的开放和香港的不安,在可见的将来,也许会有更多的中国人涌入美国。如果情况许可,他们都是要争取在美国入籍的。

以上只是事实的客观陈述,并不包含丝毫价值的判断。我的目的是在指出1949年以来的一个新现象:中国人对于在美国居留的问题已从“暂住”的心态改为“落籍定居”了。这样一来,在美的中国人便再也无法完全避开中国文化的问题。本文的中心论旨便在这里。

对于人而言,文化事实上是他的第二层空气。人没有空气固然会死亡,离开了文化也同样不能生存。但是空气是普遍性的,而文化则在普遍性之外还具有特殊性。在物质层面上如衣食住行,在制度层面上如亲属、宗教、法律、政治、经济等,世界上各种文化未尝不大致相同,至少可以找到相同的功能分化。但在精神上,文化的个性又是如此显著,每一个人都只有生活在自己从小成长的文化环境中才会觉得自由自在。换一个文化环境,人便会发生适应的问题。尽管适应的能力不免因人而异:有人容易,有人困难,但是没有人能够完全避得开适应的过程。不但像中西文化这样基本的差异必然引起无限的适应的困难,即使在同一大文化系统中,个人小环境的改变也往往会带来生活上以至心理上的困扰。中国过去有“水土不服”一句成语。这句话的内容,认真分析起来颇不简单,其中有物质的成分,也有精神的成分。例如江南人迁居北方,或四川人寄居福建,都可以发生“水土不服”的问题。其实“水土不服”也可以理解为文化适应发生

了种种不同的障碍。中国的同乡会、宗亲会之类的组织，其背后都有地方文化的浓厚色彩。换句话说，这一类的组织也是相应于“文化适应”的需要而起的。现代研究者完全从社会经济史的观点去了解中国各地“会馆”的意义，虽也有所见，但毕竟是表面的、肤浅的。

人自出生之日起，文化便是他“无所逃于天地之间”的第二层空气，因此有些思想家甚至把文化看成压迫人的负面东西。卢梭在《社会契约论》中开宗明义便说：“人是生而自由的，但是到处都在桎梏之中。”卢梭的话是针对当时的政治文化而发的。政治文化出了严重的毛病，自然会变成人的枷锁。但是卢梭基本上只欣赏自然的创造，而厌恶一切人为的事物（见《爱弥儿》第一章）。严复把他和庄子相比较是有道理的。现代另一个批判文化最有力的思想家是弗洛伊德。他认定文化是压制性的（repressive），人的一切精神病态都是受文化过度压抑所致。把心理分析学的起源完全约化到19世纪晚期的维也纳，甚至西欧中产阶级的虚伪道德，也许是太偏颇了。心理分析的确触及人性和文化之间的普遍关系的问题，但是我们恐怕也不能完全否认它和当时的道德文化有某种程度的历史关联。总之，我并不认为文化对人永远有利而无害，文化中某些价值发生了偏差，是会激起人的反抗的。然而我也要强调文化对人有“安身立命”的功能，个人想寻求精神的归宿，仍归文化莫属。这在移民身上尤其看得清楚。移民不得已离开自己的文化本土，纵使在物质上空无所有，在精神上仍拥有丰富的文化资源。他们凭着这些文化资源才能在新土重建基业。犹太人流落世界各地，显然以其宗教文化为凭借；最早期的英国清教徒殖民北美，更是有赖于新教精神的支持。华侨也是如此。华侨移民东南亚或美洲而获得程度不同的成功，除了与当地的客观条件有关外，还是靠他们从中国文化中所带来的勤俭美德。更进一步则有上面所提到的亲属、乡党种种相互提携的人际关系。以宗教而

言,民间流行的儒、释、道三教都是支持他们的精神力量。

早期华侨虽已将中国文化带到美国,但是他们的“中国取向”则阻止了中国文化和美国社会的交流。他们只是依赖于中国文化为精神资源以暂时应付寄身的新环境,最后还是要叶落归根、回到故国的。因此在很长的时期中,中国文化在美国仅仅存在于几个孤点上,即大城市中的唐人街。这些孤点和外界几乎是完全隔绝的。不用说,这里的中国文化已与本土的原型颇有不同,我们并不能把它看作原型的“具体而微”。事实上,华侨带到海外各地的中国文化大致是经过筛选的,虽然是不自觉的。只有那些特别有助于他们在异乡谋生的文化成分才能长期地在海外的华侨社会中流传下去。美国的华侨当然也不会是例外。这些特别的文化成分,正如陶渊明所说的,是“只可自怡悦,不堪持寄君”的。所以一百多年来,在美国的中国文化一直未曾离开过几个唐人街的孤点。一般美国人最多只对唐人街的异国情调抱有一点游客的好奇心,但是并不了解其中所藏的古老文化究竟属于何种性质。

在“中国取向”的支配之下,这种“只可自怡悦”的心态是很自然的,但是今天在美国的中国人已进入了超越“中国取向”的新阶段,中国文化怎样在美国发展的问题必须提到讨论的日程上来。这里所说的当然首先是怎样在美国的中国人社会中发展中国文化。前面已指出,今天在美国取得永久居留权或公民权的中国人事实上已准备世世代代在美国就地生根了。而且大势所趋,这样的人会越来越多。另一方面,很多唐人街华侨的子弟也已读书就业,冲破了“孤点”,进入美国生活的主流。和三四十年前不同,现在华侨和在美国的中国知识分子之间已不复存在着严格的界线。今天所谓“美籍华人”已广布在美国社会的各种行业之中,包括企业界、科技界、教育界、学术界、医学界、法律界、新闻界、建筑界以及政界等。其中不少人更是在

美国出生和成长的第二代甚至第三代。无论是属于第一代还是第二代，今天的“美籍华人”几乎普遍地有强烈的“文化认同”的要求，这一点是和美国近数十年来的社会和文化变迁分不开的。

美国人过去一向相信他们的社会是一个“大熔炉”，任何民族的人到了这个熔炉之中迟早都会被熔化的。其实这种说法是一厢情愿的（也许是不自觉的）人造神话，和过去中国人所深信不疑的“化被四夷”说同有过分夸张之嫌。这个神话建筑在一种未经检验的假定的基础之上，即美国社会已整合得相当成功，一切支流都可容纳到主流之中。“熔炉说”在50年代到60年代初期达到了最高峰，这在美国学术界也有明显的反映。那正是帕森思（Talcott Parsons）的功能论社会学如日中天的时代。在社会思想方面，贝尔（Daniel Bell）的“意识形态的终结”也为不少人所接受。在美国史研究方面，则“共识论”（consensus theory）还没有受到“对抗论”（confrontation theory）的挑战。但是60年代末期反越战争的动乱惊破了一场美梦。70年代以来，美国各少数民族（特别是黑人）普遍地产生了文化觉醒，开始积极地寻求自己的民族文化之“根”。寻“根”运动当然也波及亚洲后裔，包括中国人在内。所以今天各大学的亚裔学生无不要求成立自己的组织，要求拥有独立活动的场所。以我个人的教学经验为根据，我发觉最近十几年来，华裔学生无论学工、理、医还是其他科技，几乎都对中国语文、历史、哲学的课程有一种出乎内心的渴求倾向。在美国的中国人已到了不能不正视中国文化的时候了。即使中年以上的中国父母仍然抛不开“中国取向”的包袱，他们也必须为子女文化认同的危机而重新考虑这个问题了，否则两代之间不仅会发生一般性的“代沟”，而且更会发展出严重的“文化沟”，因为第二代以下的中国人虽有向中国文化认同的要求，但是却不可能走上前一代人那条“中国取向”的道路。

近20年来,美国的民权运动有相当大的进步,一般社会人士的种族偏见至少表面上也颇为收敛,美国政府更鼓励少数民族研究自己的文化和语文。美国是一个种族多元的社会,其中虽以安格鲁—萨克逊的白种人文化为主流,但其他少数民族的文化也同样可以并行而不相悖,并和主流相互沟通。民主和法治保证了"小德川流,大德敦化"的格局,"共识"和"对抗"事实上兼而有之,并不归于一偏。美国同时又是一个自由竞争的社会,任何一个少数民族要想改善自己的地位,便必须通过竞争的方法,不但与主流文化竞争,而且还要与其他少数民族的文化竞争。犹太人在美国的成功便是一个最显著的例子。他们的影响力简直和人口不成比例。一般而言,移民在异邦立足,不仅依靠个人的努力,而且更需要集体的支持。由于宗教传统的深厚、家族关系的密切等原因,犹太民族的文化认同感特别强烈,他们所表现的团结合作的精神是多数民族所不能比拟的。无论在政治、经济、教育还是新闻界,他们在美国都是一股不容轻视的力量。犹太人亡国两千年之后而终能复国,不能不归功于他们持续不绝的文化意识。在美国的犹太人并不靠以色列来为他们壮胆撑腰,相反地,以色列之所以能在众敌环伺之下屹立不倒,在相当大的程度上倒是靠美国犹太人的全力支持。文化的力量大于国家的力量,移民能够反馈祖国,犹太人的例子对于美籍华人——特别是"中国取向"的华人——是最具有启示性的。

个别的中国人在美国各界取得显著成绩者甚多,华裔子弟因学业卓越而受表扬者近来更时有所闻。这种成就当然与个人的才能和努力有关,但也不能不归功于中国文化的背景。记得两年前美国《时代》周刊在报道华裔青年获得"总统奖学金"时,便特别提到中国儒家的教育传统。但是中国人作为一个集体来说,他们在美国社会中似乎仍处于相当边缘的位置。美籍华人的人口现在大约是一百万左

右,自然不算多。不过如果紧密地团结起来,并与其他亚裔美国人取得合作,也未尝不能产生可观的影响力。中国人和犹太人不同,缺乏有组织的宗教传统,“各人自扫门前雪”、“一盘散沙”至今仍是中国人性格上的特色。中国人在参与美国政治事务上一向较为冷漠便是这一性格的具体表现。由此可见,中国文化怎样才能适应美国的社会并有新的发展,其间确涉及相当复杂的问题。

上文已指出,以往华侨和留学生虽曾把中国文化中的某些成分传入美国,但是其选择过程则是不自觉的,也没有经过有系统的考虑,今天则已到了必须改弦易辙的时候了。

我相信中国文化在美国的前途首先系于它是否真能就地生根,其最大的关键是“中国取向”必须从主导的地位化为从属的地位。“中国取向”最初本是华侨和留学生的爱国精神的一种表现,在当时也是十分自然的,但是其前提必须是以美国为暂且寄踪之地。美籍华人如果继续奉此为最高的行动原则,他们将永远自放于美国文化和社会的主流之外。这不但大有碍于他们在美国的发展,而且也和“中国取向”的原有意愿背道而驰。因为今天的形势已十分明显:美籍华人只有在美国建立起坚固的独立地位,才可能真正对祖国有实质的贡献,犹太人便提供了一个最成功的范例。美国犹太人口不过六百万,在比例上真可谓微不足道,但是他们的声音则几乎无所不在。这主要是由于他们不仅在各界都有杰出的成就,而且他们始终能保持其文化认同,并不断地以现代观点把他们的文化传统向美国社会作有系统的阐述。他们这种工作是雅俗并进的,从高深研究到电视节目,无孔不入。美籍华人今后似乎也应该多注意怎样使中国文化在美国扎根的问题。这是超越而不是取消“中国取向”。事实上,只有超越“中国取向”才能完成“中国取向”的意愿。

“中国取向”之所以必须超越,还有一层更重要的理由。上文已

指出,“中国取向”在政治态度上表现得最为突出。中国国内的政治冲突在美国华人社会中总是有非常敏感的反应,这种倾向在今天似乎仍然有增无减。政治上的左倾或右倾在现代民主社会中是极其正常的现象,个人可各依其政治信仰而作抉择。凡是具有相当程度的民主修养而又不失理性的人,大体上都能一方面择善固执,另一方面尊重反对派的人格及其存在的权利。但是由于中国的历史背景不同,党争或政争从来不是民主运作或理性化的产物,容忍异己的风度尚有待建立。其结果往往因为强烈的情绪化而陷于势不并立的局面。政治化的“中国取向”无可避免地导致在美国的华人社会的分裂。美籍华人的政治兴趣不在居留国而在祖国,他们的强烈纷争只是中国本土政治冲突在美国的延伸。从长远的发展而言,这个倾向对他们是有百害而无一利的,更不能对他们的希望——中国的全面现代化——发生任何正面的作用。我不想在这里涉及中国政治的是非。我只想指出,政治在整个文化中仅占据一个角落,而且是变幻无常的。如果政治在中国本土仍然处于“第一义”的位置,那恰好说明中国本土社会的反常。事实上,我们可以用“政治比重”的大小来判断一个社会的性质:政治比重愈大,其社会必距离正常与合理愈远。但是身居美国的中国人应该比较能超越中国本土的政治。“超越”并不涵蕴“不关心”或“无主见”的意思,而是不以政治立场为辨别“敌”、“我”的最后根据或最高标准。海内外的中国人大概无不盼望中国成为一个经济丰裕、社会公平、人权有保障以及生活和思想自由的现代国家。但是在这些人类共同的理想之外,中国人还必须依靠一个特有的精神纽带把他们维系起来,即文化的认同。“中国人”这个名词自正式出现在春秋时代以来,便是一个文化概念,而不是政治概念。对中国人而言,文化才是第一序的观念,国家则是第二序以下的观念。文化一方面永远在变化之中,另一方面又万变不离其宗。中国

文化的价值系统当然必须经过现代的调整才能推陈出新，以适合今天中国人的需要。但无论怎样调整，我相信中国价值系统的内核仍然是会存在下去的。关于这一点，我已在《从价值系统看中国文化的现代意义》中有所说明，这里不必重复。在美国的中国人无论在政治层面上如何分歧，是没有理由不能在文化的最高层面上互相沟通的。文化是超越政治的有效保证。如果身在海外的中国人继续加深"不归杨、则归墨"的政治裂痕，而不能在共同的文化意识之下凝成一体，那么我敢断言，中国本土不但绝无统一之望，而且还会有更多的分裂出现。文化的统一才是自然而不勉强的，政治统一必然是强制性的，即所谓"不是东风压倒西风，便是西风压倒东风"。因为政治统一往往是由上而下的整齐划一，而文化统一则只能是由下而上的"和而不同"。"不同之同，是谓大同"，这是中国的传统理想。远离本土政治的海外中国人则最具备实现文化统一的条件。这是他们的神圣使命。

中国人要想在美国建立并维持一种民族文化的共同意识（用英语说，即是 ethnic-cultural identity），必须自觉而严肃地去对中国文化传统作有系统的了解，并进而更新这个传统，使它具有丰富的现代内容。这是一项极其艰巨的任务，需要从多方面来进行。高深的研究和普及化的工作缺一不可。在普及化方面，华人社群应该发展各种有组织的文化活动，而华文报刊更应该在这一方面多尽一些贡献。今天在美国出版的华文报刊大体上仍在"中国取向"的笼罩之下，各自代表本土的某种政治观点，这种各尊所信的态度本是无可厚非的。但是为中国文化在美国扎根计，则共同的文化关怀较之政治化的"中国取向"似乎更值得大家重视。

以高深的研究而言，中国人在美国还没有一个专门研究中国文化的中心机构。1979 年我有机会到俄亥俄州辛辛那提的犹太宗教

研究所去作短期访问和讲演，亲见该所规模之大、研究设计之精、藏书之富和研究人员水准之高，我才体悟到犹太文化为什么能在美国发生如此巨大的影响。近三四十年来，美国汉学界虽然也出版了大量有关中国传统和现代化的论著，但是这些纯学院式的作品未必都适合我们的特殊需要。我们所需要的是有系统兼有切己关怀的研究成果。有了大批的这一类的英文论著，我们才能一方面教育华裔后代，另一方面使一般美国人士也能认识中国文化的真面目。中国人在美国的公开形象(如电影和电视上所见的)一向是一个令人感到困扰和愤怒的问题。追源溯始，这是和系统的研究工作之不足有关。文化普及是无法离开高深研究的，后者是前者的源头活水。新加坡近年来为了配合提倡儒家的伦理教育，政府便迅速地筹募了一千万美金以上的基金，建立了“东亚哲学研究所”，这是因为他们深刻地认识到系统研究和文化传播之间的辩证关系。在美国的中国人不是没有力量创办这样一个研究中心，不过目前也许还没有这样的理解。中国家长一般总是鼓励子女选择医、理、工、科技等易于谋生的学科，这是今天的常态，无可责难。但是我也希望华裔后代中能不断地产生一些人文社会科学(包括法律)的人才。他们的人数不必太多，然而从长远的眼光来看，他们对美国的华人社会以至中国本土文化的可能贡献也是不容低估的。

国家观念与民族意识

国家、民族、爱国主义、民族主义，这四个互相关联的概念是近代的产物，虽然它们都有古代的远源。最近海外的报刊中又见到这四个概念的大量涌现，因此草成这篇短论稍加分疏。本文分为三节：第一节概括中国传统的国家观念与民族意识；第二节讨论西方思想传入中国后所引起的变化及其含义；第三节谈马列主义与民族主义。每一节分析都是很简短的。

一、中国的传统了解

在中国传统中，"国家"的观念远不及"民族"意识来得明确而强烈。这里所涉及的并不是中西文化的优劣问题，而是双方历史背景的异同问题。中国自秦汉统一之后便很少有与其他国家平等交往的经验，因此国家的观念一向很模糊，而且为"天下"的观念所掩。西方则早在希腊时代已出现了明确的"国家"观念，这是因为希腊是一个小城邦林立的"国际社会"。（中国在战国时代"国"的意识也比较突出。孟子说"土地、人民、政事"是诸侯的"三宝"，这至少在形式上已

近似于西方近代政治学上以土地、人民、主权来界定“国家”的说法。)

但另一方面,中国人的民族意识则从来便十分浓厚,这又是与中国史上不断有外族入侵的经验分不开的。《牛津大字典》上关于“民族”(nation)的定义是:基于“共同祖先语言或历史”而组成的领土国家。依照这个定义,中国至少在秦以后已经不折不扣地是一个“民族”。这又与西方历史大不相同。西方的“民族”或“民族国家”(nation-state)是17世纪以后才出现的(英国是西方第一个近代民族国家)。

“国家”主要是一个政治概念,以权力为其核心,“民族”则基本上是一个种族与文化的概念,以共同祖先、语言、生活方式、精神传统等为其主要内容。但以中国观念而言,文化尤重于民族。无论是“天下”还是“中国”,在古代都是具有涵盖性的文化概念,超越了单纯的政治与种族界线。“中国”这一名称的由来便是绝好的例证。这个名称是在春秋战国时代才开始广泛流行起来的,但它不是指任何一国(如齐、晋、宋、鲁之类),而是指整个居于“天下之中”的中原文化区。所以楚、秦两大强国最初都在“中国”以外。《史记·楚世家》记载熊渠的话,说:“我蛮夷也,不与中国之号谥。”又记楚武王语:“我蛮夷也,欲以观中国之政。”又如《齐世家》说:“秦穆公辟远,不与中国合盟。”这几处所用“中国”一名都是指所谓中原华夏诸国,因此“中国”与“诸夏”或“华”是同义语,即以夏、商、周三代相传的文化为判别“中国”与“非“中国”——所谓“蛮夷戎狄”——的标准。《论语·八佾》:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”后世诸家即说:“诸夏,中国也。”孔子这里所采取的明显的是文化的观点。不但如此,所谓蛮、夷、戎、狄等“非中国人”也同样以文化来区别“华”与“非华”。《左传·襄公十四年》记戎子驹支的话:“我诸戎饮食衣服,不与华同,贽币不通,言语不达,何恶之能为?”这里所举(饮食、衣服、言语、贽币)四项都是文化

的标准。

在这些记载中,我们虽然也看到古代中国人对“非我族类”的文化偏见,但与古代西方相比,却有一点值得注意,即分别“中国”与“非中国”的重点不在种族、血统,而在文化。罗马人迟至公元4世纪时仍以为他们与所谓“野蛮人”(barbarians)的分野不仅在语言,而且也在种族。罗马人不大肯承认北方各种“野蛮部族”可以通过文化的同化而变成“文明人”。甚至有些“蛮族”已经接受了基督教而依然被排斥于“文明”之外。中国在春秋战国时代已肯定了“诸夏用夷礼则夷之;夷狄用诸夏礼则诸夏之”的大原则。《左传·僖公二十七年》:“杞桓公来朝,用夷礼,故曰子。”集解说:“杞,先代之后,而迫于东夷,风俗杂坏,言语衣服有时而夷,故杞子卒,《传》言其夷也。”杞国本是夏后,正应属于“诸夏”。但由于它已染东夷的文化,所以鲁僖公把杞桓公当作夷狄之君看待,贬“公”为“子”。这是“诸夏用夷礼则夷之”的确证。关于“夷狄用诸夏礼则诸夏之”,最近的考古发现也提供了一条十分可贵的材料。湖北云梦秦简中有一条说:

> 臣邦人不安其主长而欲去夏者,勿许。何谓夏?欲去秦属,是谓夏。

这条秦律是有关禁止秦国的属民移民出境的。但特别值得注意的是,此时(约在公元前3世纪)秦自称为“夏”。经过几个世纪的接触,秦已认同诸夏文化,和秦穆公时代(公元前7世纪)“不与中国合盟”的情形完全不同了。

不但古代诸夏与夷狄的分别以文化为主,中古以降汉人与胡人的分别也依然如此。现代史学家(如陈寅恪)早已着重地指出了这一点。这里只需举出两个习见的史例便足以说明问题了。北齐的高洋

问杜弼:“治国当用何人?”杜弼答道:“鲜卑车马客,会须用中国人。”高洋听了大不高兴,以为是在讥刺他。[1]高洋本是汉人不是鲜卑,但因他受胡化甚深,所以在潜意识中已以鲜卑人自居了。北齐的源师接受了汉人的观念,主张行郊祀之礼,同时的鲜卑大臣则骂他“汉儿多事”[2]。师源明明出于鲜卑拓跋氏,但因为已深染汉化,所以被斥为“汉儿”。南北朝时,胡、汉之别在文化不在种族,这是无可争辩的事实。这一时期的史书上常有“中国人”、“华人”、“夏人”、“汉人”的名词,其含义都是文化的,与种族或朝代并无关系。今天海外的中国人又称为“华人”或“唐人”,依然是这一传统下的一种流风余韵。

传统中国人注重文化意义的民族意识远过于政治意义的国家观念,一直维持到清代都没有改变。顾炎武关于“亡国”与“亡天下”的名论仍值得我们参考。顾氏说:

> 有亡国有亡天下。亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国。仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。……是故知保天下然后知保其国。保国者其君其臣,肉食与谋之。保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣。[3]

很明显地,“天下”在这里是指整个中国文化而言的,所以“保天下”是每一个中国人的责任,而“国”则仅指朝代,所以“保国”属于在其位的君与臣的事。用我们现代的话来说,“亡天下”是整个民族的文化价值的丧失,“亡国”不过是一个政权的崩溃而已。民族意识与国家观念之间,其上下轻重在他的心目中是相去极远的。

二、现代的含义

以上所说的是传统中国的情形，在今天已发生了基本变化。自19世纪末以来，中国已走进了近代的世界，正式成为"国际大家庭"(family of nations)的一分子了。至少在理性层面上，中国人也接受了近代西方的"民族国家"的观念("民族国家"可以是多民族的)，但是在"民族国家"的观念之下，民族与国家虽然已获得形式上的统一，实质上则两者仍然各具领域，并未能达到完全契合的境地，否则今天许多国家之内便不致发生所谓民族问题或其他的分离倾向了。大体上说，国家的基础在法律与权力，而共同的民族意识则要靠许多复杂的因素来维系，其中包括了共同的祖先、语言、风俗习惯、土地、记忆、宗教信仰等——最扼要地说，可以归结为基本价值和生活方式。从理想方面说，国家必须构成民族生活的外在保障，民族生活必须构成国家的实质内涵，这样两者才能融化为一体。但事实上，今天恐怕只有极少数的国家能够做到这一点。

这里有必要回顾一下近代史上"国家"观念的形成和演变。今天我们在国际关系上讨论"国家"的问题，首先便强调"主权"(sovereignty)的观念。这是16世纪法国思想家布丹(Jean Bodin)的最大贡献，后来又经过霍布斯(Thomas Hobbes)的发挥。三百年来，"主权"观念已为各国所普遍接受。"主权"是完整而绝不容分割的。因为有了这样的"主权"，国家才能对内有最高的权威，对外有绝对的独立地位。这就使国家与其他任何人类组织不同，而自成一类。

但是"主权"观念仅为"国家"提供了一种形式的结构。至于主权应该在谁的手上、如何行使，政府所拥有的最高的国家权力怎样才具有合法性，这一连串的复杂问题都不是容易解答的。西方思想家和政治学家近三百年来先后已进行了无数细致的讨论。以西方近代史

的主流而言,国家观念绝不能脱离民主与宪法而存在。至少在理论上,现代国家的主权是属于全民的。中国过去的皇帝可以自称“国家”,西方的专制国王也可以说“朕即国家”,这是因为“主权”在“君”而不在“民”。但是保证“主权在民”却不是一件简单的事。古代帝王宣称“朕即国家”未尝不是理直气壮的,因为他们有“天命论”或“君权神授论”做后盾。只要稍稍转一个弯,譬如“天听自我民听,天视自我民视”或“上帝的声音即人民的声音”,他们仍然可以心安理得地肯定“主权在君”即是“主权在民”。现代的“主权在民”绝不能容许这样绕弯子,国家的最高权力必须获得人民的同意,而同意则必须通过某种合法的程序。这种程序在西方民主国家即是“选举”。我们当然可以质问西方的选举是否必然公平的问题。但是正如教育制度上的“考试”一样,至少到目前为止,我们还没有发现比“选举”更能保障“主权在民”的办法。至于如何进一步保障选举的公平,那是属于技术层面的问题。在原则上,国家权力的合法性最后只能建筑在经常性的选举的基础之上。(这里并没有否认革命的合法性。但革命秩序建立以后,国家权力的合法性最后仍然要靠定期的人民选举来维持。)

宪法是现代国家的另一特征。国家的权力不能只是赤裸裸的暴力,它必须有客观化的法律根据,宪法则是国家的根本大法。把法律视为国家的一个中心构成部分,最初是罗马法学家的贡献,但是近代宪政国家在建立法律的客观性和独立性方面所取得的成就已远非罗马时代所能想象。就对外而言,国家的主权不容分裂,然而在国家内部,立法、司法和行政三权则必须分立。其基本假定是:只有在行政不能干涉立法和司法的情形下,法律才能真正具有独立的尊严,发挥公平的效能。

从法律观点来看国家,我们便自然地接触到国家与人民的关系问题。国家本身不是目的而是手段。无论我们是否接受“社会契约

说”，我们都不能不承认国家是为人民而存在的。但是这里所说的“人民”是有确定的含义的，即享有宪法所规定的基本权利的每一个“公民”。“权利”与“自由”基本上是同义语。人民同意赋予国家以最高的权力，正是因为他们每一个人的权利只有在国家的羽翼之下才能获得充分的保障。霍布斯认为，没有国家，个人便不能充分实现他的精神与物质的种种“价值”。个人价值的实现必然预设个人自由的存在——包括不受无理干涉的消极自由和参与社会或政治决定的积极自由。黑格尔也认为理想的国家必须结合集体的公益和个别公民的私利，个人只有通过国家这一实体才能享有他的自由。我们都知道霍布斯是主张绝对专制的，而黑格尔的国家理论尤为近人所诟病〔卡西勒（Ernst Cassirer）甚至把黑格尔的理论当作关于国家的“神话”（myth）来看待〕。但是他们依然不能否认国家是为实现个人的价值与自由而存在的。（必须指出，黑格尔并不同意国家是个体或某些群体的集合，国家是理性自我实现的一种有机整体。可看 Charles Taylor，*Hegel*，part iv，chap. xvi：“The Realized State”的分析。）至于英国自由主义者〔如洛克（John Locke）、密尔（J. S. Mill）〕强调国家必须保障个体的自由，那更是不在话下了。

西方近代的国家观念在马克思、恩格斯、列宁等人的手上有了一种根本的转变。马、恩认为国家只是阶级压迫的暴力组织；列宁建立了第一个社会主义的国家，因此引申马克思之说，把他的新国家解释为“无产阶级专政的工具”。他们都相信“国家”是阶级社会的产物，最后将随阶级的消灭而死亡。所以严格地说，在马列主义的思想系统中，国家绝无永久的价值，“祖国”更是没有意义的，因为“工人无祖国”。马克思主义的国家论在现代西方某些激进思想家中颇有影响。他们根本否认近三百年来西方宪政国家理论的意义。所谓近代国家只是暴力专政，一切有关“民主”、“宪法”的说词则不过是掩护“暴力”

的“意识形态”而已。这些激进思想家(如法兰克福学派中人)不但如此评价西方的资本主义国家,而且也如此看待苏联的社会主义国家。在这种观点之下,国家已失去它的神圣性了。

但理论是一回事,现实则是另外一回事。在国际政治上,苏联及其他社会主义国家仍然接受了西方关于国家的正统观念。对马克思主义而言,这当然是一种妥协与让步。我们大概可以推测这种妥协是出于两种原因:第一是策略上的妥协。在现实世界中,暂时接受西方关于国家的看法不但在国际交涉上是必要的,而且对社会主义国家本身而言也是利多弊少的。因此“工人无祖国”的口号在30年代以后便早已自动取消了。第二个原因则尤其重要。近三四十年来,民族主义是世界上一股最伟大的政治力量。第二次大战期间,苏联是靠民族主义的力量来抵抗希特勒的进攻的,战后某些地区(特别是亚洲)共产主义革命的成功也主要是利用了民族主义的情绪。共产主义所提供的美丽远景对于少数知识分子较有吸引力,但帝国主义的压迫在殖民地或半殖民地的地区中则是每一个人都能真实感受得到的。所以尽管根据马克思主义的观点,民族主义具有“反动”的本质,共产党人最后仍不能不向它低头,现代的国家基本上是“民族国家”,取国家而舍民族事实上是不可能的。

自19世纪末叶以来,主要由于孙中山先生的提倡,中国人已接受了西方现代“民族国家”的观念。但是由于传统的影响,大体上他们仍然是民族意识很深,而国家观念则较欠明晰,对“公民”和“权利”的概念尤其是不甚了了。最近三十年来,在台湾的中国人对现代国家的认识已有长足的进展,因此“民主”、“宪政”、“人权”、“选举”都成为现实生活中必须不断争取的基本价值。他们已把握到了“主权在民”的真实意义。中国大陆上的人民由于缺乏这样的发展机缘,对于“主权”的了解似乎仍偏重在对外行使的一面,而未能深入其内在运

用的一面——包括主权如何合法化及国家权力如何划分与制衡等问题在内。

民族主义与爱国情操(按:“爱国主义”大概是直译 patriotism。其实“主义”是赘词,“爱国”是情感的事,不能构成一种“主义”)都必须建筑在对“民族”与“国家”的正确认识的基础之上,民族不能完全脱离文化价值、共同传统等而孤立存在,国家也不是抽象的概念,可以与其组成分子——公民的权利和自由分家。个人能不能向民族或国家认同,分析到最后,还得看他对这一集合体能不能发生出乎内心的归属感。法国大革命的第二年(1790),有一位法国宗教领袖(Abbé Volfius)说:

> 祖国并不是我们生于斯、长于斯的一块土地,真正的祖国是一个政治社会,在这个社会里,所有的公民都受同样的法律保护,也都为同样的利益而维系在一起;他们享有人的自然权利,并为共同的目标而奋斗。[4]

两百年后的今天,这番话还是能发人深省的。

西方近代民族主义思潮,据专家的研究,其实有两个不同的源头,也表现为两种不同的形态。第一型是政治性的民族主义,首倡其说者是卢梭。“主权在民”、“个人权利与自由”等是卢梭的政治理论中心部分。就这一方面说,他的思想是洛克以来的英国自由主义的引申与发展。但是卢梭同时又注重“群意”,主张在平等的基础上全民团结,强调“爱祖国”的观念,群体意识颇为强烈。一般而论,卢梭的政治民族主义后来是和“主权在民”的国家论合流了,其影响主要是在具有民主传统的西欧与北美诸国。

第二型可以称之为文化的民族主义,弥漫在中欧、东欧各地。这

些地区的政治传统与社会结构完全不同,既无有力的中产阶级,也没有明确的"公民"观念。因此,个人自由、人权等意识也不甚发达。提倡文化民族主义最有力的思想家是赫尔德(Herder,1744—1803)。他发展了"人民精神"(volksgeist)的理论,认为每一民族(即"人民")都有其独特的文化精神,民族的认同是和历史文化传统分不开的。赫尔德的影响相当广泛,费希特(Fichte)轰动一时的《告德意志民族书》(发表于1808—1809年)、俄国的民粹主义运动(Populism,即相信个人必须属于自己的文化),以及马志尼(Mazzini)的"少年意大利"运动(主张恢复民族文化的活力,重建罗马的光荣)等直接或间接地受到赫尔德思想的启发。

这两型的民族主义在近代中国都有过影响。孙中山先生的民权主义显然包含了第一型的民族主义,即注重现代"民族国家"的完整性和合法性。他在讲民族主义时则十分重视民族文化,不但肯定中国文化的基本价值,甚至还提到道统。但他并不是盲目的复古,而是要中国人恢复民族的能力。这和马志尼的"少年意大利"的构想是很接近的。马志尼在19世纪中叶以后对欧、亚各地的文化民族主义的发展都有刺激作用。一时以"少年"之名进行民族运动的风气为之大盛,如"少年欧洲"、"少年爱尔兰"、"少年土耳其",都是受他影响的显例。中国在五四以后也有"少年中国学会"的组织。梁启超在日本时曾写过《意大利建国三杰传》,对马志尼极为心折。梁先生的文章在当时是很能震动人心的。

以中国当时的社会结构和思想传统而言,要想在短期内消化西方"主权"、"公民"之类的观念是比较困难的。不仅中国如此,甚至德国人对于西欧的"公民"概念都不易适应,因此在他们的文化民族主义中,"人民"(volk)才成为最重要的概念。这正如梁启超虽有意提倡西方"公民"意识,但仍不得不用"新民"这一中国的旧名词。但是

出人意料的是，文化民族主义在中国并未能有畅顺的发展。其中原因极其复杂，最主要的我想则是因为儒教的纲常论久已成为官方的意识形态，而清政府又是革命的对象。在这种形势之下，反传统的思潮越来越激化，至五四时代，已无人能挽狂澜于既倒了。

然而换一个角度看，文化民族主义虽然没有形成任何波澜壮阔的运动，中国文化悠久这一事实仍然蕴藏在绝大多数知识分子的胸中。共同的民族记忆并不因一时情感的激愤便真能完全忘掉的。即使是在自觉层面激烈反传统的人，如果我们细心观察，他们在潜意识层面所保存的历史记忆仍然稍不留心便流露了出来。近百余年来中国人的民族屈辱感之所以特别深刻，正是和这种历史记忆分不开的。但是这一巨大的文化民族主义的暗流毕竟由于缺乏正常的出路而被马列主义牵引而去，这真可以说是历史的嘲弄。〔一个最具象征性的悲剧例子是闻一多。他晚年声明他研究中国古典文学是为了彻底从内部来否定中国文化。事实上他早年在美国读书时曾发表英文长诗，历数中国的历代宝藏和祖宗的丰功伟绩。他和他的朋友们在芝加哥组织的具有“国家主义”(nationalism)色彩的“大江会”便不折不扣地是一种文化的民族主义运动。〕

三、马列主义与民族主义

前面已指出，无论是国家观念还是民族意识，都与马列主义的正统理论有无法调和的矛盾。马列主义者基于策略性的或其他的考虑而强调“国家”或“民族”的重要性，最多只能暂时掩盖这种矛盾，而不能真正解决它。邓小平在 1981 年 7 月的一次谈话中透露了一个极值得注意的事实。他说：“有人说不爱社会主义不等于不爱国。难道祖国是抽象的吗？不爱共产党领导的社会主义的新中国，爱什么

呢?”[5]可见这种矛盾在中国大陆已表面化了,已有人开始怀疑两者之间究竟是不是能够画等号了。另一方面,中共近来大力提倡建设“精神文明”(所谓“五讲四美”),这是在大陆上失踪了三十多年的名词。在我看来,这也是向民族文化求援的一种不得已的表示。但是由于五四以来,特别是近三十年来,反传统的意识太强烈了,他们仍不敢公开面对中国文化的问题。今年 6 月底,我在新加坡谈到一项新闻报道,说大陆上有文章表示:“新加坡所提倡的儒家伦理并不足以抵抗西方文化的侵蚀。”只说“不足”,这种语气也是值得玩味的。我们也不妨反问一句:“难道精神文明是抽象的吗?难道它可以与中国的民族传统完全无关吗?”

民族情感是非常真实的具体存在。柏林最近承认西方人长久以来对民族主义的巨大力量都缺乏深刻的认识。他并且进一步断定,20 世纪非西方地区的任何政治运动如果不与民族情感相结合,便不可能成功。苏联自第二次世界大战以来,事实上已向民族主义低头,甚至已回到大斯拉夫主义。其他新兴的国家也无不是民族情感的产物。[6]现在的问题很清楚,真正的民族主义者便不可能坚持马列主义关于国家与民族问题的提法,而真正的马列主义信徒则只能是暂时伪装的民族主义者。两者必居其一。

毛泽东曾把近代中国知识分子在思想上的努力概括为“向西方寻找真理”。这一概括并不完全符合事实,因为百余年来绝大多数的知识分子都是向西方寻找“真理”而并不曾尽弃故我。但就大体倾向而论,这一概括也不是没有根据的。马列主义便是在这种心态下寻找来的“西方真理”之一,把“西方真理”提升到这样绝对化的地步,正是精神上彻底为西方所俘虏的反映。西方当然有不少“真理”值得我们去寻找,但“真理”也并不都在西方。这一事实在今天看来已是无可争辩的。

无可否认地，国家观念与民族意识仍是现代人生活中不可或缺的基本价值。不过它们也还是有极限的。无限地强调国家观念将不免歧入沙文主义的险途，无限地强调民族意识也很容易滑向“种族优越论”的绝径。这两条路都曾在近代世界史上造成过严重的灾害。但是，从另一方面说，提倡国家观念而不能确立“主权在民”的基础，宣扬民族意识而不能归宗于文化传统，其结果则必然是双双落空的！

注释

[1] 见《北齐书·杜弼传》。

[2] 《北史·源贺传附师传》。

[3] 《日知录·正始》。

[4] 见 Philip P. Wiener 主编 *Dictionary of the History of Ideas* 第 3 册，326 页所引。

[5] 见《关于思想战线上的问题的谈话》，《邓小平文选》，347 页。

[6] 见 “Nationalism: Past Neglect and Present Power,” in *Against the Current*，1979。

编者后记

《余英时文集》自2004年由广西师范大学出版社首次出版发行以来，至此已经结集出版了12卷。在过去近十年中，中国大陆和港台都以各种形式发表了余英时先生的大量作品。虽然品种丰富多彩，但是全面收集出版余先生著作的出版品，仍然仅此《文集》一部。出版品种繁多，固然为读者接触了解余先生的学术和思想提供了方便，但是缺乏系统性，且有重复出版的现象。读者要对余先生的学术有一全面系统的了解，《文集》所做的收集整理工作就尤其重要。余先生以八旬高龄仍笔耕不辍，新的著作不断发表。《文集》编辑自始即采取了开放原则，一面系统收集余先生以前的旧作，一面使新作品不断集结纳入。不同于其他的出版系列或集子，《余英时文集》以全面完整地收集出版余先生的学术思想和研究成果为宗旨，力图给读者提供系统阅读的捷径，一步到位。

《余英时文集》用简体字在大陆出版的过程中，编辑采取的基本原则是集而不选、删而不改，因此我们在编辑过程中做了细致的工作。在保持原文基本思想内容完整的前提下，做了文字上的删减；如

果删减太多以致影响文章结构,则将整篇暂时拿掉。《文集》各卷,将所收文章分门别类按内容主题编排,每卷集结主题相近的文章,相对自成体系。读者既可全套购买,也可以单本购买阅读。

在《文集》第十一、十二卷出版之际,广西师范大学出版社同时将原已经出版的十卷改为精装本,一并重印发行,以满足广大读者的需求。《文集》第十一、十二卷集结了前十卷未收入的文章以及近来余先生的新作。第十一卷《论学会友》收集余先生所写序文18篇,以及《未尽的才情——从〈日记〉看顾颉刚的内心世界》一篇长文。18篇序文主要包括为友人和其他学者的著作所作的序,其中既有老朋友也有未曾谋面的"神交"之友。余先生对每篇序文的撰写都十分认真,投入极大的心力。对为之作序的每一本书,必细读全书以把握作者的整体思路,并进行阐发。这些文章从不同角度展现了余先生的治学风格和学术精神。第十二卷《国学与中国人文》,大部分收录了2007年以来有关中国人文研究的发展的文章,包括对近年来中国大陆出现的"国学热"社会化的复杂现象的探讨,检讨了"国学"和中国人文研究的关系,及其发展演变过程和前景,指出"中国自有一个源远流长的人文研究传统,这一传统虽在近百年中受过西学的不断刷新,却仍然未失其原有的文化身份(cultural identity)。但国学必须继续保持它向西方人文社会科学的开放性……所不同者,西学不应再被视为'科学之律令'或普世的真理,它将作为参考比较的材料而出现在国学研究的领域。作为参考比较的材料,国学家对于西学则应只嫌其少,不厌其多,这是我个人深信不疑的","今天是中国人文研究摆脱西方中心取向、重新出发的时候了"。

余英时先生一生勤奋治学,著作等身,用中英文发表了大量的学

术和时论文章。以求全为宗旨的《余英时文集》虽然已经出版十二卷，但也仅仅收集了余先生文论的一部分，远远没有达到其目标。今后将有更多新卷不断出版。在中文卷之后，计划编辑英文各卷，以飨学界及其他广大读者。

我开始编辑余先生的文集是个很偶然的机会。1997年，我在科罗拉多大学波德校区东亚图书馆工作，和定居波德的刘再复、李泽厚老师两家经常一起聚会，是非常要好的朋友。当时，余先生的作品虽然在海外包括欧美及除中国大陆以外的亚洲地区已经非常著名，尤其是在台湾已有几十种专书出版，但是在中文阅读人口最集中的中国大陆，余先生的作品却鲜为人知。当时，在大陆出版的余英时作品总共仅有4种，即《士与中国文化》(上海人民出版社，1987)，《中国思想传统的现代诠释》(江苏人民出版社，1989)，《内在超越之路：余英时新儒学论著辑要》(中国广播电视出版社，1992，《现代新儒学辑要丛书》)，《钱穆与中国文化》(上海远东出版社，1994)。鉴于这种形势，刘再复老师建议我利用图书馆工作之便，全面收集余先生的著作，用简体字在大陆出版发行，将余先生的学术和思想系统地介绍给中国大陆的广大读者。刘老师并亲自给余先生写信，推荐我。当时，我虽然和余先生还未曾相识，但久仰余先生学识渊博和高尚的品格；虽未有幸做余先生的学生，但是我的博士导师——艾恺教授，在哈佛读书时，余先生曾是他的博导之一，我也因而从艾老师那里间接地受到余先生学术思想的一些影响。编辑《余英时文集》对我来说虽然是挑战，但是充满吸引力，因为这给我提供一个系统学习余先生学术思想的好机会。所以，我非常兴奋，热切地承担了此重任。在编辑过程中，常为余先生勤奋著述和谨严的治学精神所感动，更为余先生对中

国文化的关怀和执着而深受感染。

我虽然是学历史的，但是所学专业为近现代史。原本研读方向是国际关系史，直到博士论文阶段才改攻中国史，中国古代史的功底很单薄。加之我所从事的工作是图书馆管理，每天可用以读史研究的时间相对少之又少。编辑《余英时文集》实际上我是不够资格的。余先生身为世界著名史学大师，学贯中西、会通古今，但是对我这个不够格的编辑却十分尊重，给予慷慨的信任和支持。

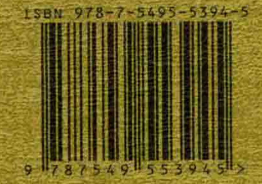
在《余英时文集》出版十周年将到之际，我要首先衷心感谢余先生的信任和支持。并感谢广西师范大学出版社何林夏社长，这十年来对《文集》的编辑出版的远见卓识以及所做的大量工作，《文集》最初的设计他都给予了很好的建议，并在有些出版社掂量得失的时候，毅然上马这项意义深远的大工程。我还要感谢出版社的雷回兴女士和几位责编，如现已调离广西师大出版社的吴晓妮，以及现任责编李琳和虞劲松等。感谢他们默契的合作和辛劳的工作，使《文集》顺利付梓，在国内外广泛发行。

沈志佳

2013年7月

上架建议：历史·思想

ISBN 978-7-5495-5394-5



定价：45.00元